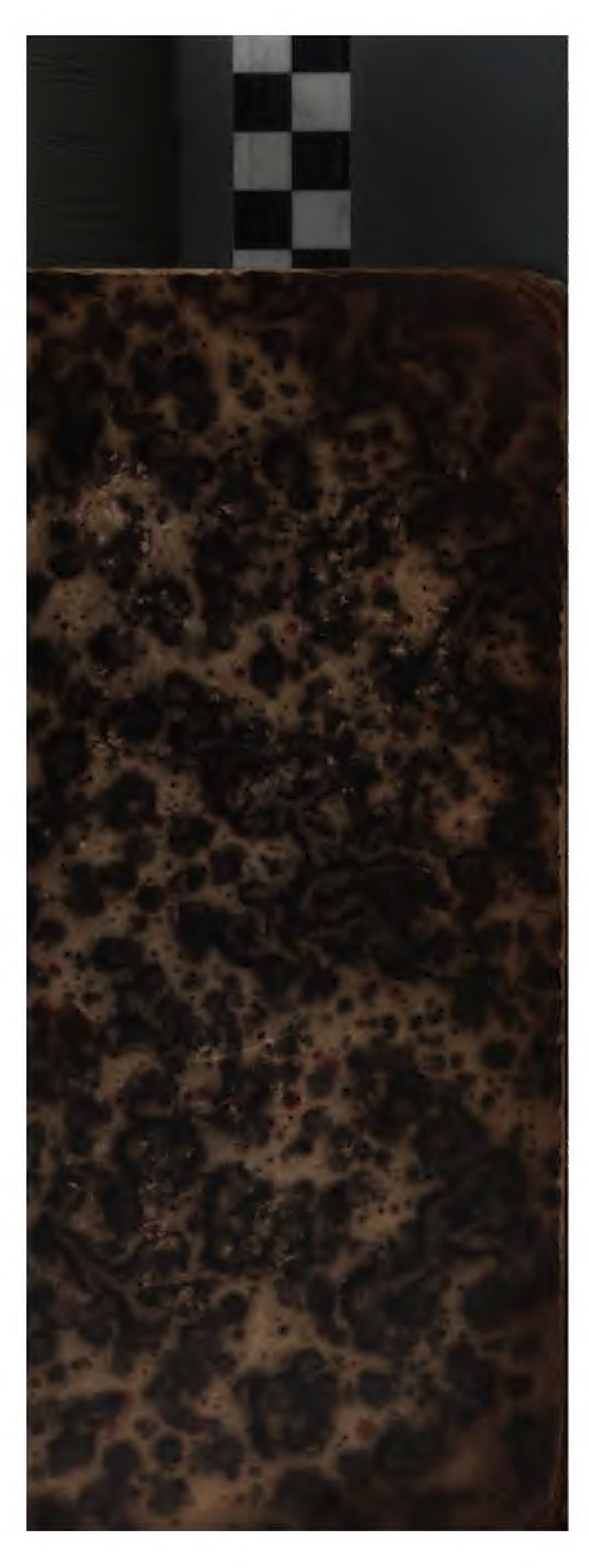
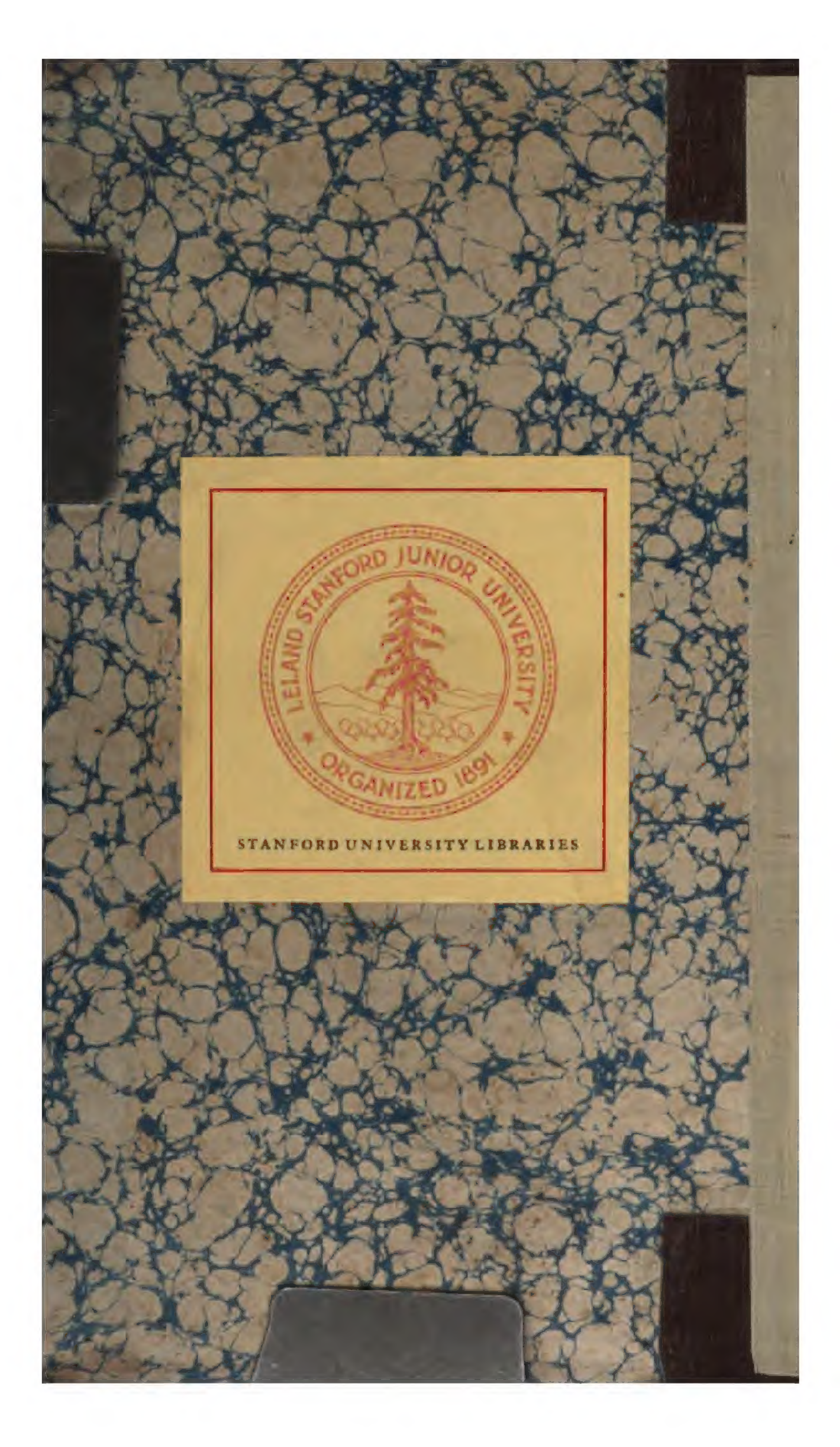
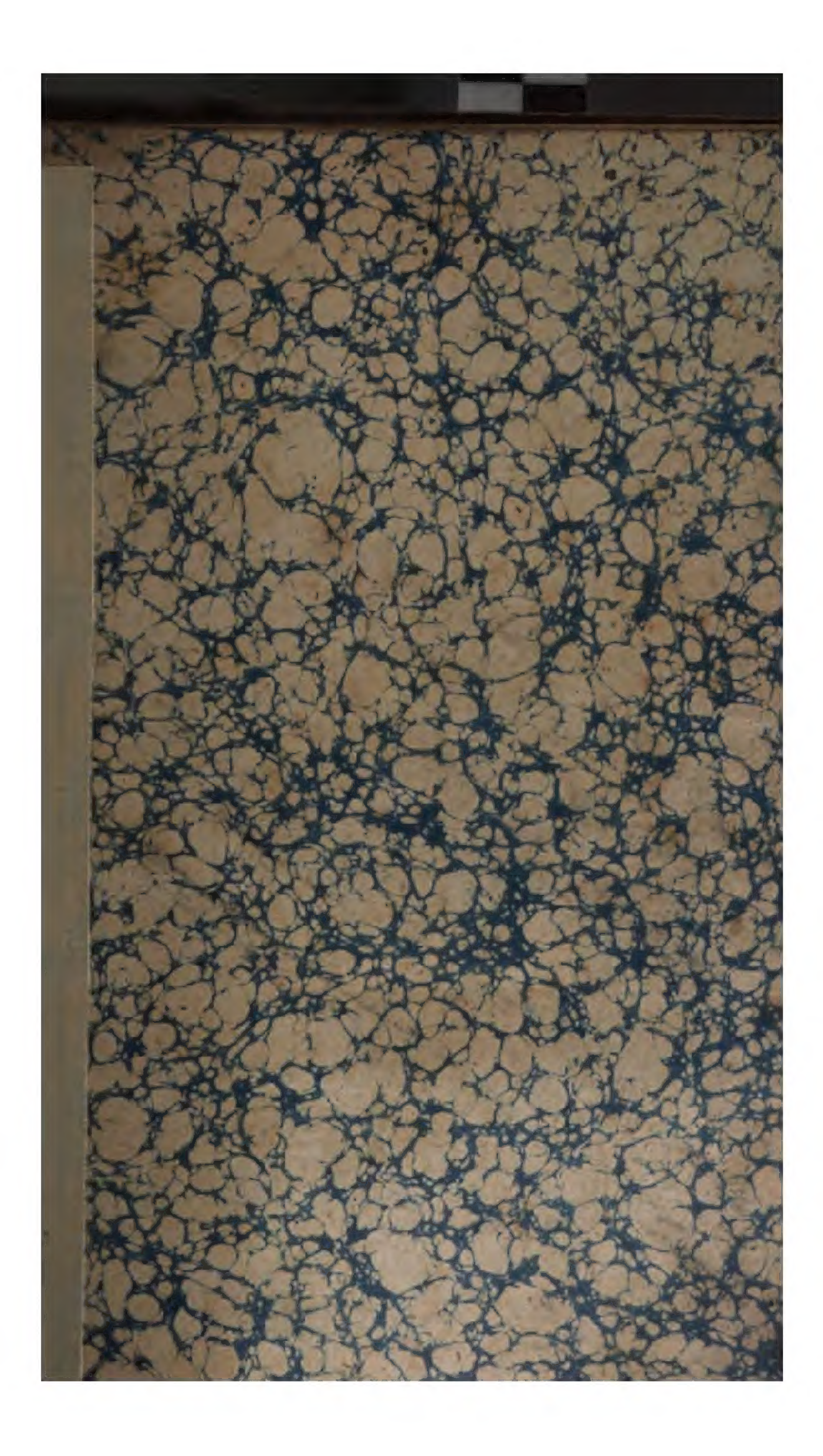



LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



Hinrichs' Politische Vorlesungen.

Unser Zeitalter

und wie es geworden,

nach seinen

politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen,

mit besonderm Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen.

In

öffentlichen Vorträgen an der Universität zu Halle

dargestellt

von

Dr. H. F. W. Hinrichs,

Professor der Philosophie zu Halle.

Die Philosophie soll nicht blos vom Baume der Erkenntniß pflücken, sondern auch vom Baume des Lebens.

Erster Band.

Halle 1843.

C. A. Schwetschke und Sohn.

(In Commission.)



Vorrede.

Schelling eröffnete sein Auftreten in Berlin mit einer Art Confession, die wir hier kurz wieder geben wollen. Er sprach sie theils vom Katheder herab, theils bei andern Gelegenheiten aus, und wir thun daher wohl am besten, wenn wir ihn selbst redend einführen: „Obwohl ich der Ruhe bedarf in meinen Jahren, so drängt es mich doch, mich meinem Berufe, welcher mir zur Lebensaufgabe geworden, noch länger zu weihen. Der Blick auf die räthselhaften Wirren der Zeit fordert das. Die Morgenröthe einer erfreulichen und glücklicheren Zukunft ist schon angebrochen, in der sich das Räthsel lösen muß. Ich schätze mich glücklich, auf einem Boden mitzuwirken, wo jene welterhaltenden Gedanken zum Vorschein kommen werden, welche über die ängstliche Gegenwart hinwegführen und die Zukunft sichern müssen. Ich bin der Lehrer der Zeit *), der selbst Hand anlegen muß, wenn zu Stande kommen soll, was durch die Zeit gefordert wird, und der für dieses Werk recht eigentlich aufgespart ist. Nicht aufreizen will ich, sondern versöhnen, wo möglich als Friedensbote treten in diese vielfache und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie sicher wohnen soll. Ich will der bestehenden Philosophie eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzufügen. Ich fange dies Werk zu einer Zeit an, wo die Phi-

*) Vorlesung vom 15ten November.

losophie aufgehört hat, blos Sache der Schule zu sein, wo sie Sache der Nation geworden. Ich bin ein Deutscher, ich trage alles Glück und Wohl des Vaterlandes in meinem Herzen, darum bin ich in Berlin, denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft. Die Philosophie ist bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen, gegen die es Keinem erlaubt ist, ja unmöglich ist, gleichgültig zu sein."

Als ich diese goldenen Worte Schellings vernahm, hatte ich bei Eröffnung einer Vorlesung über politische und religiöse Freiheit an meine Zuhörer kurz vorher eine ähnliche Anrede gehalten. Was Wunder, daß mir die Worte Schellings so zu Herzen gingen, ich wurde ja selbst im Innersten getrieben, die Lebensfragen der Gegenwart wissenschaftlich zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen. Es zweifelte wohl Niemand, daß Schelling, nachdem er diese Worte öffentlich ausgesprochen, und der Nation diese Versicherung gegeben hatte, dieselben durch die That auch beweisen werde. Die Nachrichten aus Berlin, daß er über Philosophie der Politik lesen werde, mußten die Welt in ihrem Glauben nur bestärken. Ich wenigstens dachte, das wird den Vorlesungen auf den deutschen Universitäten eine andere Wendung geben: neben den gewöhnlichen philosophischen Disciplinen zum Zweck gelehrter Bildung wird die Wissenschaft auch „als Sache der Nation" behandelt werden. Endlich hört die Philosophie auf, bloße Theorie zu sein, ihre Aufgabe ist nun zugleich, die Nation über sich zum Bewußtsein zu bringen. Und nicht blos Schelling wird daran arbeiten, sondern wir alle, die man Philosophen nennt. Ich sah schon im Geiste, wie die Schüler Hegels in Berlin mit Schelling wetteifern würden, die Philosophie nicht mehr nur als „Sache der Schule" zu betrachten, wie sie eifrigst darauf bedacht sein würden, daß die aus dem Geiste der Nation geborne Philosophie dieser Nation auch zu Gute komme.

Die frühere Schellingsche Philosophie war keineswegs „Sache der Nation" geworden; erst die Hegelsche Philosophie hatte, ins Leben einzugehen, angefangen. Schelling versichert ausdrücklich, daß er seine neue Wissenschaft zu einer Zeit begonnen habe, wo die Philosophie bereits Eigenthum des Volks ge-

werden sei. Man durfte deshalb erwarten, daß er, „um die nach allen Richtungen zerrissene Welt zu versöhnen", die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart in Erwägung ziehen, daß er die Streitpunkte in Betreff des Staats, der Kirche und Philosophie scharf ins Auge fassen und zu lösen versuchen; daß er die letztere in ein bestimmtes, klares Verhältniß zur Wirklichkeit setzen werde, ihre Resultate in dieselbe einführen, damit das öffentliche Bewußtsein daraus verjüngt und erneuert hervorgehe; kurz, daß er ein neues Leben hervorrufen werde, welches die Quelle weiterer allgemein geistiger Entwickelung würde. Man mußte das um so mehr glauben, als Schelling schon früher versucht hatte, die Richtungen des Lebens in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, die geselligen und sittlichen Verhältnisse philosophisch zu fassen und darzustellen. Zwischen damals und jetzt ist zwar kein großer Zeitraum, aber eine inhaltsschwere Zeit verflossen, seit Jahrhunderten die wichtigste für unser Volk an mancherlei Leiden und Freuden. Kurz, man durfte hoffen, daß Schelling sich diese letzte Zeit und Gegenwart vor allen zu Herzen nehmen werde. Denn was kann und soll anders die Aufgabe dieser neuen „bis jetzt für unmöglich gehaltenen, sehnlichst gewünschten, dringend verlangten" Philosophie sein, die das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweitern und wirkliche Aufschlüsse gewähren soll: „über die räthselhaften Wirren der Zeit, über die nach allen Richtungen zerrissene Welt", d. h. doch wohl: über die Lebensfragen der Gegenwart, über das neuerwachte Nationalbewußtsein und die politische und kirchliche Volksbildung, kurz über unsere Gegenwart und nächste Zukunft? — Anstatt dessen aber sprach Schelling von den „welterhaltenden Gedanken", die über die „ängstliche Gegenwart" hinwegführen und die Zukunft sichern würden, d. h. von Gedanken, die die Gegenwart nicht bewegen, aber die Zukunft trotz dem herbeiführen sollen. Die Zukunft kann jedoch nur aus der Vergangenheit und Gegenwart gedeutet werden, welche letztere darum ihr Recht hat, und auch dasselbe verlangt, aber welche nicht „ängstlich hinwegzuführen", sondern welche als ernster Wendepunkt anzuerkennen ist. Anstatt „die Lebensfragen der Gegenwart" national und aus der Bildung der Neuzeit heraus zu beantworten, ließ Schelling die Fragen

der Gegenwart, welche er zu lösen nach Berlin gekommen war, bei Seite liegen, und las statt dessen Offenbarungsphilosophie. Dafür nannte man ihn „den großen Weisen", der die Jugend zu der Weisheit hinführe, die von oben komme.

Was Schelling versprach, aber wenigstens bis jetzt nicht gehalten hat, glaubte ich, würden die Schüler Hegels in Berlin ins Werk setzen. Es wurde jedoch blos theoretisch gestritten. Ich hoffte, daß die Praxis schon nachfolgen werde, aber wurde in dieser meiner Hoffnung getäuscht, indem Gabler bald nachher drucken ließ, daß die Philosophie sich nicht in die Lebensfragen zu mischen habe. Sollte das eine Opposition gegen jene Schellingsche Confession sein, so hätte sie nicht unglücklicher ausfallen können; oder sollte sie vielleicht eine Mißbilligung der sogenannten linken Seite der Hegelschen Schule sein, so war sie in dieser Beziehung wenigstens ebenfalls mißlungen. Dieser Ausspruch Gablers, gestehe ich, hat mich tief geschmerzt. Ich frage nämlich, was ist mehr im Sinne Hegels, welcher sagt: Philosophie ist ihre Zeit im Gedanken erfaßt, einzugehen auf die Lebensfragen der Gegenwart, oder zu meinen, daß diese Wissenschaft sich von dem Leben und der Wirklichkeit fern halten soll? Hegel selbst hat die Gegenwart, in der er lebte, nicht verschmäht: er hat die Philosophie nicht für zu vornehm gehalten, sich in die Zeitfragen zu mischen. Er war ein Schwabe und hatte ein Herz für sein Geburtsland; deshalb kritisirte er die Verhandlungen der würtembergischen Landstände. Er war sogar eine Zeit lang Redacteur einer politischen Zeitung, und philosophirte zugleich: sein Beispiel zeigt wenigstens, daß das praktische Interesse für Zeitfragen sich mit dem theoretischen der Philosophie wohl verträgt. Ja wahrlich! die Fragen der Gegenwart sind nicht an philosophische Erörterungen allein zu knüpfen. Es ist wirklich zu beklagen, daß Schelling die Philosophie „als Sache der Nation" blos vom Katheder herab proclamirte, und daß es dabei blieb: es kam leider nirgends auf deutschen Universitäten in dieser Beziehung weiter zur That. Ueber diese Wendung der Philosophie, zwar mißmuthig, aber nicht entmuthigt, kündigte ich für den nächsten Winter die Vorlesung an: über die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart, damit die Philosophie „als Sache der Nation"

auf Universitäten nicht verloren gehen möge. Jene Vorlesungen und die genannten früheren über politische und religiöse Freiheit machen zusammen den Inhalt dieses Werkes aus.

Die Philosophie darf als Erkennen nicht gleichgültig gegen die Wirklichkeit sich verschließen: ihre Aufgabe ist vielmehr, den Gang und den Fortschritt des wirklichen Lebens vom höchsten Selbstbewußtsein aus zu leiten und zu vermitteln. Ihr Ziel ist kein Ideal der fernen Zukunft, abstract künftiger Vollendung, sondern der nächsten Zukunft, zu der die Gegenwart hin drängt. Ihr Element ist nicht die ferne Vergangenheit, sondern so recht eigentlich die Gegenwart, wie diese ein Product von jener, mit derselben in Zusammenhang ist. Die in Gedanken zusammengefaßte Gegenwart ist das wahrhafte Selbstbewußtsein des Geistes, welches nicht blos theoretisch im Gedanken ist, sondern die Wirklichkeit auch praktisch zu durchdringen strebt. Ohne dies Streben ist die Philosophie mehr oder weniger gegen die Idee und den Geist, welche theoretisch und praktisch zugleich sind. Die abstracte, einseitige Theorie ist kein bestimmter, realer Zweck, sondern ist unbestimmt, subjectiv, nicht objectiv, d. h. der Zweck ist nicht die Idee und der Geist, sondern das philosophirende Subject, seine Bildung, Kenntniß der Philosophie. Das ist nicht die wahre Theorie, diese ist an sich Praxis. Die ächten Philosophen von Sokrates an strebten in Conflict mit der Gegenwart, diese der Idee gemäß umzubilden und weiter zu führen. Die Philosophie hat die Tiefe nicht blos im Gedanken zu suchen, sondern auch in der Wirklichkeit zu realisiren. Die Philosophen sollen nicht feiern, wie römische Auguren da sitzen, und warten, bis die Adler geflogen kommen. Glaube nur keiner, daß ich die Philosophie und Speculation gering schätze: ich habe nirgends davon Zeugniß gegeben. Göthe sagt freilich: Metaphysik hat Gott allein, sie ist sein Ehrenamt; Plato dagegen: Gott bedarf ihrer nicht, das Thier ist ihrer nicht fähig, aber der Mensch bedarf ihrer. „An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das deutsche, nächst der Religion seinen edelsten Schatz, und es thut recht, ihn eifersüchtig zu bewachen und zu vertheidigen; denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet." Wie soll aber ein Volk seine Metaphysik vertheidigen, wenn die Philo-

sophie sich um die Lebensfragen nicht kümmern, wenn die Nation über diesen ihren Schatz nicht zum Bewußtsein kommen, wenn sie nicht wissen soll, was sie derselben verdankt. Abstract für seine Metaphysik schlägt sich kein Volk, Napoleon hatte insofern Recht, wenn er die deutsche Metaphysik als Ideologie verspottete. Aber das Volk trug sie im Herzen unbewußt. Die deutsche Philosophie ist wirklich ein neues Princip: dasselbe wurde im siebenjährigen Kriege schon bevorwortet, aber bald darauf kam Noth und Schmach über das Vaterland, und man sah sich genöthigt, das volksthümliche Element der französischen Revolution in die deutsche Politik aufzunehmen, um derselben mit gleichen Waffen zu begegnen. Das Vaterland wäre sonst verloren gewesen. Das Element ging ebenfalls in deutsche Wissenschaft ein, aber von dieser umgebildet, verlor es die französische Abstraction: es wurde in Königsberg kritisch-philosophisch wiedergeboren. Kant lehrte nämlich den Geist, vernünftig und frei sich selbst zu bestimmen. Die Bildung, die die kritische Philosophie hervorrief, wurde bald allgemein, und ging um so mehr ins Volk über, als das Princip in seiner Wurzel selbst ein volksthümliches war. Das zeigte sich im Befreiungskriege: die philosophische Kategorie der Selbstbestimmung und Freiheit des Geistes wurde eine volksthümliche Macht, die von Napoleon als Ideologie verhöhnte deutsche Metaphysik rächte sich an ihm.

Was aber die politische Ausgeburt dieses neuen Princips angeht, so ist dieselbe der Rechts- und Gedankenstaat. Der Staat ist überall nicht mehr der althistorische. Aber darum geht der moderne Staat noch immer aus dem Christenthum hervor. Der christliche Glaube ist der wahre Glaube, weil Glaube an den Geist, an die absolute Freiheit. Die Aufgabe des Staats ist daher, die Welt und Wirklichkeit diesem Glauben gemäß zu bilden und zu gestalten, was nur dadurch möglich wird, daß er die Rechtsidee verwirklicht, die äußerlich dasselbe ist, was der Glaube innerlich. Der Staat soll das Recht in der Form des Rechtes selbst realisiren; denn das Recht war früher mehr ein Vorrecht, als Recht: der historische Staat war der Staat der Privilegien und ist es zum Theil noch. Er entstand nach Umständen, nach

Bedürfnissen des Augenblicks, und konnte sich deshalb nicht gleichförmig entwickeln. Die politischen Mächte der Regierung, des Adel- und Bürgerstandes, waren fortwährend im Kampf: jeder suchte sich auf Kosten des andern geltend zu machen. Der historische Staat war kein lebendiger Organismus, sondern eine äußerliche Gesammtheit heterogener Theile, welche der Idee des Staats und damit der Einheit und Vermittelung widerstrebten. Diese Einheit und Idee ist das wesentliche Princip des Rechts- und Gedankenstaats. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts strebte dieselbe sich vorzugsweise zu verwirklichen. Die Versuche, die sie machte, waren welterschütternd. Der Befreiungskrieg war der Wendepunkt des Suchens und des wirklichen Erfassens, und nicht blos für die deutschen Völker, sondern überhaupt. Es kam die Zeit der Umbildung des historischen Staats in den Rechts- und Gedankenstaat. Die politische Bildung und Gesinnung war merkwürdig genug mehr auf Seiten der Fürsten und Regierungen, als auf Seiten der Stände. Während jene von der Idee des Staats, von dem Gedanken desselben wirklich erfüllt und durchdrungen waren, schienen allein die Stände unfähig, sich zu dieser Idee erheben zu können. Man kann auch vielleicht annehmen, daß sie sich zu derselben nicht erheben wollten. Sie führten durch ihr egoistisches Benehmen anstatt der Umbildung des historischen Staats in den Rechts- und Gedankenstaat, mit der Bildung des letztern, erst den Kampf der Umbildung beider mit einander herbei.

Die gewaltige Zeit trieb Viele, und selbst unsere Gelehrten, zur Politik, was gewiß viel sagen will. Besonders schienen, des Princips der Neuzeit wegen, die Philosophen berufen zu sein, politischen Einfluß zu üben. Aber Fichte war schon vom Schauplatz abgetreten; Männer, wie Arndt, Schleiermacher, Steffens, waren unermüdlich, am meisten Görres, sein Rheinischer Merkur war der Seelenführer des Befreiungskrieges. Schelling nahm an der Politik nicht Theil, aber Hegel griff kritisch ein, indem er, wie schon bemerkt, die Verhandlungen der würtembergischen Landstände dem Princip der Neuzeit gemäß meisterhaft beurtheilte. Schade, daß er, nachdem er von Heidelberg nach Berlin gekommen war, die angefangene Betrachtung

der Umbildung der vaterländischen Zustände fallen ließ, und auf den Kampf der Umbildung nicht weiter einging.

Daß jetzt aber alles auf diesen Kampf ankommt, wird von vielen Seiten lebhaft empfunden. Er ist bisher von Bülow-Cummerow, Steinacker, Faber (Dr. Zimmermann) und Anderen publicistisch mehr nur angedeutet, als philosophisch erfaßt und erörtert worden. Zwar hat Dahlmann hin und wieder auf die Umbildung des historischen Staates in den der Neuzeit hingewiesen, aber nur im Allgemeinen, und dann blos nach gelegentlicher Zweckmäßigkeit. Biedermann und Pfizer halten mehr das Besondere und den gegenwärtigen Zustand im Auge, aber verschmähen ebenfalls die weiter entwickelte Philosophie, ohne die die Gegenwart nicht richtig verstanden wird. Die Philosophie hat unsere Zustände vorzugsweise mit hervorgerufen, und muß dieselben auch weiter zum Bewußtsein bringen, welcher ihrer heiligsten Pflicht sie sich bereits nur zu lange entzogen hat. Seit der hegelschen Kritik der würtembergischen Verhandlungen hat sie die vaterländischen Zustände wenig oder gar nicht beachtet, wenn sie gleich auf andere Weise nicht aufhörte, auf die Zeit mit Erfolg einzuwirken. Während sie mit dem Hinblick auf fremde Verfassungen das Nationale hintenansetzte, wirkte aber das Princip der Umbildung im Stillen fort: das neuerwachte Nationalbewußtsein seit dem Thronwechsel in Preußen, und besonders seit der Aufregung Frankreichs durch Thiers, ist der factische Beweis, daß dasselbe noch nicht erstorben ist.

Man hört wohl sagen: die Betrachtung und Erkenntniß der Zustände der Gegenwart passe nicht für die Geschichte und Wissenschaft: erst müßten die Begebenheiten außer Connex mit jenen Zuständen getreten sein, um in das Buch der Geschichte eingetragen werden zu können. Wir erinnern dagegen an die alten Geschichtschreiber und Philosophen, die vorzugsweise erzählen, was sie selbst erlebten, oder was sich kurz vorher ereignete. Die Geschichte reichte bei ihnen stets in die Gegenwart hinein; bei uns kommt sie selten an dieselbe heran. Dies geschieht wohl meistens aus Furcht vor der Neuzeit, und vielleicht mitunter aus Instinct, daß nun die Philosophie die Seele der Geschichte sei. Aber gerade

wenn die Gegenwart das Resultat der Entwickelung der Vergangenheit und Geschichte ist, kommt man zu der Einsicht, daß die politischen Zustände der Zeit kein Werk des Augenblicks sind, sondern daß sie langsam erwachsen und tiefe Wurzeln in die Vergangenheit treiben. Darum soll man vor der Gegenwart nicht zurückbeben. Man soll sie vielmehr als das allgemein vernünftige Resultat der Entwickelung der Vergangenheit erkennen lernen, als die Blüthe der sittlichen Welt und ihre Geschichte, als deren lebendige Ausgeburt. Dann wird man das politische Werk der Geschichte in der Gegenwart mit Ehrfurcht betrachten, und einsehen, daß nicht ohne große Vorsicht und Weisheit daran gerüttelt werden darf, wird man begreifen, daß Staatsveränderungen nur durch lebendige Entwickelung und Umbildung vor sich gehen, und zuletzt glauben, daß das Verständniß der Zustände der Vergangenheit und Gegenwart nicht möglich ist, ohne die Erkenntniß der Rechtsidee, welche die Seele jener Entwickelung und Umbildung, und ohne die Philosophie, welche berufen ist, diese Idee immer klarer ins Licht zu ziehen.

Ich darf wohl sagen, aus dem Drange der Zeit, und zugleich aus dem innersten, tiefsten Bedürfniß von meiner Seite kommen diese Vorlesungen. Ich hoffe, sie werden das Zeugniß wissenschaftlicher Erkenntniß und Berechtigung in Anspruch nehmen dürfen. Ich glaubte nicht, daß, als ich sie zu halten anfing, sie je konnten verdächtigt werden. Und doch geschah es. Ich schweige davon. — Es giebt auch an Universitäten Menschen, die keine Vorstellung davon haben, daß man unbekümmert um die Welt sich einer Sache rein hingeben kann. Bei allem, meinen sie, muß eine Absicht sein, soll eine Rücksicht sein. Es sind die Pfiffigen und Klugen dieser Welt. Sie haben keine Ahnung davon, daß man sich in etwas Großes wesentlich vertiefen, und darin versenkt sein besonderes Individuum ganz und gar vergessen kann; daß der Geist der Nation in Einzelnen mächtig sein, und sie treiben kann, von ihm erfüllt und beseelt, sein Wesen und Princip zum Bewußtsein zu bringen.

Meine academischen und nichtacademischen Zuhörer haben mich gebeten, diese Vorlesungen öffentlich dem Druck zu über-

losophie aufgehört hat, blos Sache der Schule zu sein, wo sie Sache der Nation geworden. Ich bin ein Deutscher, ich trage alles Glück und Wohl des Vaterlandes in meinem Herzen, darum bin ich in Berlin, denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft. Die Philosophie ist bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen, gegen die es Keinem erlaubt ist, ja unmöglich ist, gleichgültig zu sein."

Als ich diese goldenen Worte Schellings vernahm, hatte ich bei Eröffnung einer Vorlesung über politische und religiöse Freiheit an meine Zuhörer kurz vorher eine ähnliche Anrede gehalten. Was Wunder, daß mir die Worte Schellings so zu Herzen gingen, ich wurde ja selbst im Innersten getrieben, die Lebensfragen der Gegenwart wissenschaftlich zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen. Es zweifelte wohl Niemand, daß Schelling, nachdem er diese Worte öffentlich ausgesprochen, und der Nation diese Versicherung gegeben hatte, dieselben durch die That auch beweisen werde. Die Nachrichten aus Berlin, daß er über Philosophie der Politik lesen werde, mußten die Welt in ihrem Glauben nur bestärken. Ich wenigstens dachte, das wird den Vorlesungen auf den deutschen Universitäten eine andere Wendung geben: neben den gewöhnlichen philosophischen Disciplinen zum Zweck gelehrter Bildung wird die Wissenschaft auch „als Sache der Nation" behandelt werden. Endlich hört die Philosophie auf, bloße Theorie zu sein, ihre Aufgabe ist nun zugleich, die Nation über sich zum Bewußtsein zu bringen. Und nicht blos Schelling wird daran arbeiten, sondern wir alle, die man Philosophen nennt. Ich sah schon im Geiste, wie die Schüler Hegels in Berlin mit Schelling wetteifern würden, die Philosophie nicht mehr nur als „Sache der Schule" zu betrachten, wie sie eifrigst darauf bedacht sein würden, daß die aus dem Geiste der Nation geborne Philosophie dieser Nation auch zu Gute komme.

Die frühere Schellingsche Philosophie war keineswegs „Sache der Nation" geworden; erst die Hegelsche Philosophie hatte, ins Leben einzugehen, angefangen. Schelling versichert ausdrücklich, daß er seine neue Wissenschaft zu einer Zeit begonnen habe, wo die Philosophie bereits Eigenthum des Volks ge-

werden sei. Man durfte deshalb erwarten, daß er, „um die nach allen Richtungen zerrissene Welt zu versöhnen", die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart in Erwägung ziehen, daß er die Streitpunkte in Betreff des Staats, der Kirche und Philosophie scharf ins Auge fassen und zu lösen versuchen; daß er die letztere in ein bestimmtes, klares Verhältniß zur Wirklichkeit setzen werde, ihre Resultate in dieselbe einführen, damit das öffentliche Bewußtsein daraus verjüngt und erneuert hervorgehe; kurz, daß er ein neues Leben hervorrufen werde, welches die Quelle weiterer allgemein geistiger Entwickelung würde. Man mußte das um so mehr glauben, als Schelling schon früher versucht hatte, die Richtungen des Lebens in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, die geselligen und sittlichen Verhältnisse philosophisch zu fassen und darzustellen. Zwischen damals und jetzt ist zwar kein großer Zeitraum, aber eine inhaltsschwere Zeit verflossen, seit Jahrhunderten die wichtigste für unser Volk an mancherlei Leiden und Freuden. Kurz, man durfte hoffen, daß Schelling sich diese letzte Zeit und Gegenwart vor allen zu Herzen nehmen werde. Denn was kann und soll anders die Aufgabe dieser neuen „bis jetzt für unmöglich gehaltenen, sehnlichst gewünschten, dringend verlangten" Philosophie sein, die das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweitern und wirkliche Aufschlüsse gewähren soll: „über die räthselhaften Wirren der Zeit, über die nach allen Richtungen zerrissene Welt", d. h. doch wohl: über die Lebensfragen der Gegenwart, über das neuerwachte Nationalbewußtsein und die politische und kirchliche Volksbildung, kurz über unsere Gegenwart und nächste Zukunft? — Anstatt dessen aber sprach Schelling von den „welterhaltenden Gedanken", die über die „ängstliche Gegenwart" hinwegführen und die Zukunft sichern würden, d. h. von Gedanken, die die Gegenwart nicht bewegen, aber die Zukunft trotz dem herbeiführen sollen. Die Zukunft kann jedoch nur aus der Vergangenheit und Gegenwart gedeutet werden, welche letztere darum ihr Recht hat, und auch dasselbe verlangt, über welche nicht „ängstlich hinwegzuführen", sondern welche als ernster Wendepunkt anzuerkennen ist. Anstatt „die Lebensfragen der Gegenwart" national und aus der Bildung der Neuzeit heraus zu beantworten, ließ Schelling die Fragen

der Gegenwart, welche er zu lösen nach Berlin gekommen war, bei Seite liegen, und las statt dessen Offenbarungsphilosophie. Dafür nannte man ihn „den großen Weisen", der die Jugend zu der Weisheit hinführe, die von oben komme.

Was Schelling versprach, aber wenigstens bis jetzt nicht gehalten hat, glaubte ich, würden die Schüler Hegels in Berlin ins Werk setzen. Es wurde jedoch blos theoretisch gestritten. Ich hoffte, daß die Praxis schon nachfolgen werde, aber wurde in dieser meiner Hoffnung getäuscht, indem Gabler bald nachher drucken ließ, daß die Philosophie sich nicht in die Lebensfragen zu mischen habe. Sollte das eine Opposition gegen jene Schellingsche Confession sein, so hätte sie nicht unglücklicher ausfallen können; oder sollte sie vielleicht eine Mißbilligung der sogenannten linken Seite der Hegelschen Schule sein, so war sie in dieser Beziehung wenigstens ebenfalls mißlungen. Dieser Ausspruch Gablers, gestehe ich, hat mich tief geschmerzt. Ich frage nämlich, was ist mehr im Sinne Hegels, welcher sagt: Philosophie ist ihre Zeit im Gedanken erfaßt, einzugehen auf die Lebensfragen der Gegenwart, oder zu meinen, daß diese Wissenschaft sich von dem Leben und der Wirklichkeit fern halten soll? Hegel selbst hat die Gegenwart, in der er lebte, nicht verschmäht: er hat die Philosophie nicht für zu vornehm gehalten, sich in die Zeitfragen zu mischen. Er war ein Schwabe und hatte ein Herz für sein Geburtsland; deshalb kritisirte er die Verhandlungen der würtembergischen Landstände. Er war sogar eine Zeit lang Redacteur einer politischen Zeitung, und philosophirte zugleich: sein Beispiel zeigt wenigstens, daß das praktische Interesse für Zeitfragen sich mit dem theoretischen der Philosophie wohl verträgt. Ja wahrlich! die Fragen der Gegenwart sind nicht an philosophische Erörterungen allein zu knüpfen. Es ist wirklich zu beklagen, daß Schelling die Philosophie „als Sache der Nation" blos vom Katheder herab proclamirte, und daß es dabei blieb: es kam leider nirgends auf deutschen Universitäten in dieser Beziehung weiter zur That. Ueber diese Wendung der Philosophie, zwar mißmuthig, aber nicht entmuthigt, kündigte ich für den nächsten Winter die Vorlesung an: über die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart, damit die Philosophie „als Sache der Nation"

auf Universitäten nicht verloren gehen möge. Jene Vorlesungen und die genannten früheren über politische und religiöse Freiheit machen zusammen den Inhalt dieses Werkes aus.

Die Philosophie darf als Erkennen nicht gleichgültig gegen die Wirklichkeit sich verschließen: ihre Aufgabe ist vielmehr, den Gang und den Fortschritt des wirklichen Lebens vom höchsten Selbstbewußtsein aus zu leiten und zu vermitteln. Ihr Ziel ist kein Ideal der fernen Zukunft, abstract künftiger Vollendung, sondern der nächsten Zukunft, zu der die Gegenwart hin drängt. Ihr Element ist nicht die ferne Vergangenheit, sondern so recht eigentlich die Gegenwart, wie diese ein Product von jener, mit derselben in Zusammenhang ist. Die in Gedanken zusammengefaßte Gegenwart ist das wahrhafte Selbstbewußtsein des Geistes, welches nicht blos theoretisch im Gedanken ist, sondern die Wirklichkeit auch praktisch zu durchdringen strebt. Ohne dies Streben ist die Philosophie mehr oder weniger gegen die Idee und den Geist, welche theoretisch und praktisch zugleich sind. Die abstracte, einseitige Theorie ist kein bestimmter, realer Zweck, sondern ist unbestimmt, subjectiv, nicht objectiv, d. h. der Zweck ist nicht die Idee und der Geist, sondern das philosophirende Subject, seine Bildung, Kenntniß der Philosophie. Das ist nicht die wahre Theorie, diese ist an sich Praxis. Die ächten Philosophen von Sokrates an strebten in Conflict mit der Gegenwart, diese der Idee gemäß umzubilden und weiter zu führen. Die Philosophie hat die Tiefe nicht blos im Gedanken zu suchen, sondern auch in der Wirklichkeit zu realisiren. Die Philosophen sollen nicht feiern, wie römische Auguren da sitzen, und warten, bis die Adler geflogen kommen. Glaube nur keiner, daß ich die Philosophie und Speculation gering schätze: ich habe nirgends davon Zeugniß gegeben. Göthe sagt freilich: Metaphysik hat Gott allein, sie ist sein Ehrenamt; Plato dagegen: Gott bedarf ihrer nicht, das Thier ist ihrer nicht fähig, aber der Mensch bedarf ihrer. „An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das deutsche, nächst der Religion seinen edelsten Schatz, und es thut recht, ihn eifersüchtig zu bewachen und zu vertheidigen; denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet." Wie soll aber ein Volk seine Metaphysik vertheidigen, wenn die Philo-

der Umbildung der vaterländischen Zustände fallen ließ, und auf den Kampf der Umbildung nicht weiter einging.

Daß jetzt aber alles auf diesen Kampf ankommt, wird von vielen Seiten lebhaft empfunden. Er ist bisher von Bülow-Cummerow, Steinacker, Faber (Dr. Zimmermann) und Anderen publicistisch mehr nur angedeutet, als philosophisch erfaßt und erörtert worden. Zwar hat Dahlmann hin und wieder auf die Umbildung des historischen Staates in den der Neuzeit hingewiesen, aber nur im Allgemeinen, und dann blos nach gelegentlicher Zweckmäßigkeit. Biedermann und Pfizer halten mehr das Besondere und den gegenwärtigen Zustand im Auge, aber verschmähen ebenfalls die weiter entwickelte Philosophie, ohne die die Gegenwart nicht richtig verstanden wird. Die Philosophie hat unsere Zustände vorzugsweise mit hervorgerufen, und muß dieselben auch weiter zum Bewußtsein bringen, welcher ihrer heiligsten Pflicht sie sich bereits nur zu lange entzogen hat. Seit der hegelschen Kritik der würtembergischen Verhandlungen hat sie die vaterländischen Zustände wenig oder gar nicht beachtet, wenn sie gleich auf andere Weise nicht aufhörte, auf die Zeit mit Erfolg einzuwirken. Während sie mit dem Hinblick auf fremde Verfassungen das Nationale hintenansetzte, wirkte aber das Princip der Umbildung im Stillen fort: das neuerwachte Nationalbewußtsein seit dem Thronwechsel in Preußen, und besonders seit der Aufregung Frankreichs durch Thiers, ist der factische Beweis, daß dasselbe noch nicht erstorben ist.

Man hört wohl sagen: die Betrachtung und Erkenntniß der Zustände der Gegenwart passe nicht für die Geschichte und Wissenschaft: erst müßten die Begebenheiten außer Connex mit jenen Zuständen getreten sein, um in das Buch der Geschichte eingetragen werden zu können. Wir erinnern dagegen an die alten Geschichtschreiber und Philosophen, die vorzugsweise erzählen, was sie selbst erlebten, oder was sich kurz vorher ereignete. Die Geschichte reichte bei ihnen stets in die Gegenwart hinein; bei uns kommt sie selten an dieselbe heran. Dies geschieht wohl meistens aus Furcht vor der Neuzeit, und vielleicht mitunter aus Instinct, daß nun die Philosophie die Seele der Geschichte sei. Aber gerade

wenn die Gegenwart das Resultat der Entwickelung der Vergangenheit und Geschichte ist, kommt man zu der Einsicht, daß die politischen Zustände der Zeit kein Werk des Augenblicks sind, sondern daß sie langsam erwachsen und tiefe Wurzeln in die Vergangenheit treiben. Darum soll man vor der Gegenwart nicht zurückbeben. Man soll sie vielmehr als das allgemein vernünftige Resultat der Entwickelung der Vergangenheit erkennen lernen, als die Blüthe der sittlichen Welt und ihre Geschichte, als deren lebendige Ausgeburt. Dann wird man das politische Werk der Geschichte in der Gegenwart mit Ehrfurcht betrachten, und einsehen, daß nicht ohne große Vorsicht und Weisheit daran gerüttelt werden darf, wird man begreifen, daß Staatsveränderungen nur durch lebendige Entwickelung und Umbildung vor sich gehen, und zuletzt glauben, daß das Verständniß der Zustände der Vergangenheit und Gegenwart nicht möglich ist, ohne die Erkenntniß der Rechtsidee, welche die Seele jener Entwickelung und Umbildung, und ohne die Philosophie, welche berufen ist, diese Idee immer klarer ins Licht zu ziehen.

Ich darf wohl sagen, aus dem Drange der Zeit, und zugleich aus dem innersten, tiefsten Bedürfniß von meiner Seite kommen diese Vorlesungen. Ich hoffe, sie werden das Zeugniß wissenschaftlicher Erkenntniß und Berechtigung in Anspruch nehmen dürfen. Ich glaubte nicht, daß, als ich sie zu halten anfing, sie je konnten verdächtigt werden. Und doch geschah es. Ich schweige davon. — Es giebt auch an Universitäten Menschen, die keine Vorstellung davon haben, daß man unbekümmert um die Welt sich einer Sache rein hingeben kann. Bei allem, meinen sie, muß eine Absicht sein, soll eine Rücksicht sein. Es sind die Pfiffigen und Klugen dieser Welt. Sie haben keine Ahnung davon, daß man sich in etwas Großes wesentlich vertiefen, und darin versenkt sein besonderes Individuum ganz und gar vergessen kann; daß der Geist der Nation in Einzelnen mächtig sein, und sie treiben kann, von ihm erfüllt und beseelt, sein Wesen und Princip zum Bewußtsein zu bringen.

Meine academischen und nichtacademischen Zuhörer haben mich gebeten, diese Vorlesungen öffentlich dem Druck zu über=

geben. Ich erfülle hiermit ihren Wunsch. Sie werden das Meiste wörtlich wiederfinden, aber auch Manches, was ich mündlich blos andeutete, nun weiter entwickelt und dargestellt sehen. Ich sage ihnen auch hier meinen herzlichsten Dank für die mir in vollstem Maaße bewiesene Theilnahme. Vor allen aber dem Herrn Dr. Geisler aus Liegnitz für die Mühe, der er sich unterzogen, aus meinen Heften und Papieren die Herausgabe in soweit vorbereitet zu haben, daß ich an die Revision des Ganzen die letzte Hand legen konnte, wodurch ich in den Stand gesetzt wurde, dasselbe früher vollenden und erscheinen lassen zu können, als mir sonst möglich gewesen wäre.

Erste Vorlesung.

Unsere Gelehrten. — Die Commilitonen. — Begriff der Freiheit. — Sklaverei. — Dienst. — Kaiser Alexander. — Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft. — Bildung. — Emancipation. — Ehrgefühl. — Academische Freiheit. — Die Friedfertigen. — Willkür. — Wahre Freiheit. — Begriff des Geistes. — Geschichte. —

Meine geehrtesten Herren! Erlauben Sie mir, zuerst aussprechen zu dürfen, wie sehr ich mich freue, Sie hier so zahlreich versammelt zu sehen. Ist doch der Gegenstand, worüber ich zu Ihnen zu reden mich gedrungen fühle, der höchste, den es giebt, der uns alle berührt, für welchen der Mensch, wenn es Noth thut, alles zu opfern gern und willig bereit ist. Was kann es in der That Höheres geben, als politische, religiöse Freiheit! Wir müßten ganz aus der Art geschlagen sein, wenn wir den Sinn und den Eifer für dieselbe je verlieren könnten: sie ist mit unserm Dasein und Leben innigst verflochten.

Das Gefühl des Geistes und seiner unendlichen Berechtigung in der Welt gab mir den Gedanken ein, über politische und religiöse Freiheit öffentlich zu Ihnen zu reden. Ich habe das Zutrauen zu Ihnen, daß Sie von demselben Gefühle durchdrungen sind. Dies Bewußtsein wird mich bei dem Versuch der Lösung meiner Aufgabe stärken, denn dieselbe ist nicht leicht. Ich habe keine anderen Waffen, als den freien Gedanken, und mag keine andern, genug, den Kampf mit den Parteien in der Gegenwart eingehen zu können. Ich werde rechtfertigen, was ich kann, und was ich nicht kann, kritisiren, mit allem wissenschaftlichen Ernste, aber ohne alle Persönlichkeit und Bitterkeit. Die Philosophie, der ich diene, ist die freie Wissenschaft, sie will keine äußerliche Macht und Autorität seyn, will Niemanden äußerlich überreden, sondern zu freiem Urtheil, zu freier Selbstbestimmung ermuntern. Ich wünsche deshalb nicht, daß Sie

schon im Voraus meiner Meinung sein mögen. Selbst sollen Sie urtheilen und prüfen. Ich weiß mich frei genug, den Widerspruch ertragen zu können. Da Sie meine Commilitonen sind, erlauben Sie mir nur, daß ich Sie als das allgemein geistige Medium ansehen darf, in welches ich mein von der Zeit bewegtes Gemüth ausströmen lasse, worin ich dasselbe auflöse.

Wir haben in den letzten Tagen das Reformationsfest gefeiert*), bei dieser Gelegenheit wurde viel von evangelischer Freiheit geredet. Aber es bezog sich fast alles auf die glorreiche Vergangenheit, auf die herrliche Reformationszeit, und über den Jubel um der Vergangenheit willen wurde der Gegenwart fast nicht gedacht. Die Reformation war aber nicht einmal, sie ist keine vergangene, sondern in der Gegenwart noch wirksame; sie befreite nicht blos damals von dem unerträglichen Joch in Staat und Kirche, sondern ist noch jetzt die frei machende. Wir hörten Toast's ausbringen auf die Reformation und auf die theologische Wissenschaft, was sie war. Aber damit ist wenig gethan. Es gilt, unsere Gegenwart als ein lebendiges Product der Reformationszeit, und deshalb als einen Fortschritt gegen sie und als im Fortschreiten begriffen, zu erkennen. Der Geist hat sich freier, tiefer in der Gegenwart erfaßt. Aber was ganz besonders sich in derselben regt und bewegt, qualirt, wie ein Alter sagt, ist die Philosophie, welche die Reformation zu ihrer Wurzel hat. Die Philosophie ist mit der Zeit zu einem starken Baume erwachsen, welcher nicht blos allen Stürmen widerstand, sondern durch sie groß gezogen wurde. Keine Macht der Erde konnte sie in ihrer Entwickelung aufhalten, sie steht, der Baum der Erkenntniß, festgewurzelt in der Weltgeschichte. Ist aber die Reformation die glorreich vergangene, die sich zur Gegenwart entwickelt und fortgesetzt hat, so ergeht an uns die Mahnung, dieselbe zu bedenken, nicht blos der Historie und der Erinnerung zu huldigen, und deren Gestalten in uns aufzunehmen, sondern auch aus uns selbst Gestalten zu bilden; nicht blos daran hängen, was andere gedacht und gethan haben, sondern selbst zu denken und zu thun.

*) In Halle wurde am letzten October und am ersten November das dreihundertjährige Jubelfest der Einführung der Reformation gefeiert.

Es scheint so, als wenn unsere Zeit sich politisch weiter entwickeln will. Da sollten besonders unsere Gelehrten politischen Sinn haben, wenn sie anders die intelligiblen Spitzen der Zeit seyn und bleiben wollen, wie sie sich gerne nennen hören, und sich schmeicheln, diese Spitzen wirklich zu seyn. Aber sie sind leider als Kosmopoliten bekannt, die sich für alles eher interessiren, als für Politik. Sie wissen Bescheid in der ganzen Welt, nur nicht bei sich zu Hause. Sie leben ja in der Gelehrtenrepublik, wie sie sagen, welche sich über die ganze civilisirte Welt erstrecke. Es ist vielen ganz gleich, wo sie sind, wenn sie nur ruhig studiren können. Sie bekümmern sich als Kosmopoliten um alles, aber nur gelehrt, ihr Herz oder besser ihr Gedächtniß ist weit. Ueber alles geht ihnen der gelehrte Ruhm in der Welt. Aber dieser Ruhm ist ein bloß abstracter, studirter Ruhm, kein ächter, volksthümlicher. Wäre man doch solchen Allerweltssinn los, und hätte dafür politischen, patriotischen Sinn, wobei man recht gelehrt sein kann. Es blutet einem das Herz, daß unsere gelehrtesten und gebildetsten Männer, unsere ehrenwerthesten Männer so unpolitisch sind. Selbst solche, die die Politik vertrieben hat, sagen und lassen es drucken, daß sie mit Politik nichts zu thun haben. Sie wollen keiner politischen Partei angehören, und verlangen doch, daß man für sie Partei nehmen soll. Sie haben sich sogar an unser Volk gewendet. Ich frage, was haben sie gethan, dasselbe über seine politischen und kirchlichen Zustände zum Bewußtsein zu bringen? Ja, was konnten sie thun, sie, die sich von aller Politik öffentlich lossagen? Wenn unsere gelehrtesten Männer sich so unpolitisch benehmen, so mag die gelehrte Welt bald erfahren, daß der gesunde Sinn des Volks sie verschmähen, die öffentliche Welt sie richten wird.

Es giebt Viele, die die Unart haben, zu meinen, daß der Staat sie nichts angehe, und wohl gar denken: erst kommen sie, und dann der Staat, wenn er überhaupt kommt. Plato und Aristoteles dagegen sagen: der Staat ist das Erste und dann kommt Ihr; für den Staat sollt Ihr leben, sollt in ihm etwas sein: das ist Eure politische Ehre, dafür sollt Ihr in der Noth Gut und Blut lassen. Das Volk sagt naiv genug von Leuten, die im Staat nichts sind und nichts sein wollen: sie sind Nichts. Aber jene Leute halten das häufig für ungebundenes, freies Leben,

für wahre Unabhängigkeit. Es ist aber die größte Unfreiheit und Anhängigkeit an sich, der größte Egoismus. Gerade von diesem macht der Staat den Menschen frei, und darum von sich selbst frei. Freilich, wenn der Mensch im Staat was Rechtes sein soll, muß er am Staat betheiligt sein. Man fordert von ihm, daß er Sinn für den Staat haben soll, Gemeinsinn haben soll; aber dieser Sinn kann sich allein nur aus jener Betheiligung erzeugen. Es ist nicht genug, daß man im Staat lebt, man soll auch selbstbewußt ihm leben, für ihn begeistert, interessirt seyn. Der Staat soll die gemeinsame Sache eines Jeden sein, die allgemeine Gesinnung und Herzensangelegenheit. Ist der Staat blos die Gesinnung Weniger, etwa der hochgestellten Beamten, die den Staat regieren, so ist der Staat nicht die allgemeine Angelegenheit, nicht res publica aller. Das höhere, wahre Interesse am Staat erwacht erst mit der selbstständigen Theilnahme am Gemeinwesen. Und da der Mensch ein Interesse haben muß, so nimmt er, wo das nicht statt findet, für alles andere Interesse: er wird gegen den Staat gleichgültig, und wird so der eigentliche Philister.

Meine Herren Commilitonen haben auch wohl die Vorstellung vom Staat, als wenn es mit dem academischen Triennium auch mit der Freiheit zu Ende sei, mit der academischen Freiheit alle Freiheit. Aber mit Unrecht! Die academische Freiheit, wie schön sie sei, ist noch nicht mit den Interessen des wirklichen Lebens erfüllt. Wie des Jünglings Bestimmung ist, zum Manne zu werden, so muß die academische Freiheit sich zur politischen, volksthümlichen entwickeln und erheben wollen. Recht möchten die Herren Commilitonen haben, daß der Staat das große Philisterium wäre, wenn er blos maschinenartig regiert würde. Es giebt in jedem Staat, auch dem besten und freisten, viel Mechanismus wegen der Theilung der Arbeit und der Geschäfte, aber das Mechanische ist nur Moment in ihm. Der Staat ist mehr, er ist Selbstzweck. Die Staatsbeamten sind mehr, als nur gehorsame Diener, sind lebendige Glieder und Organe des Ganzen. Da hat die Bettina recht in der Günderode, welche den Herren Commilitonen gewidmet ist: „Wenn alle Pharisäer an der Staatsmaschine auf einmal die Starrsucht bekämen, es würde der Welt nichts abgehen von ihrer Ge-

sundheit, nicht einmal verschnaufen würde sie." Bettina ruft ihrer Freundin zu: „Laß uns eine neue Religion stiften! Unsere Religion muß die Staatsreligion heißen. Aber das erste Gesetz in derselben sei: der Mensch soll immer die größte Handlung thun, und nie eine andere, und ich sage Dir, daß jede Handlung eine größte sein kann und soll." — Also handeln, handeln, nennt sie Religion. Aber handeln setzt Freiheit voraus. Der Mensch ist frei, die Freiheit ist sein Wesen und Begriff: er ist frei, wie der Stein schwer ist. Die Freiheit ist keine Eigenschaft des Menschen, kein bloßes Vermögen neben andern Kräften, sondern ist seine Substanz. Wir thun wohl am besten, wenn wir uns die Natur des Geistes und der Freiheit in concreten, nahe liegenden Beispielen zunächst anschaulich zu machen suchen, ehe wir zu seiner politischen und religiösen Bildung und Entwickelung übergehen.

Daß der Geist frei ist, daß die Freiheit sein Wesen und Begriff ist, davon ist wohl jeder unmittelbar erfüllt und durchdrungen. Es giebt aber viele Zustände im Leben, wo der Geist nicht frei zu sein scheint. In der Sklaverei ist er nicht frei, weil er nicht als Person angesehen wird, sondern als Sache; die Natur der Sache aber ist, unfrei zu seyn. Wir dehnen wohl den Begriff der Unfreiheit, des Sklavenverhältnisses, auf das Verhältniß des Herrn und des Dieners aus. Aber der Diener unterscheidet sich vom Sklaven wesentlich. Der Diener ist, wenn er auch nicht sein eigner Herr ist, doch Herr der Sache, und kann Eigenthum besitzen, während der Sklave Eigenthum ist. Darum kann der Herr mit dem Sklaven nach Belieben, wie mit einer Sache, schalten und walten. Der Diener wird als Person anerkannt, darum kann er nicht besessen werden, er hat seinen Willen, kann frei aus dem Dienste des Herrn treten. In dem Sklaven tritt dem „Ich will" des Herrn kein „Ich will nicht" entgegen, sondern dieser fordert von jenem unbedingte Unterwerfung unter seinen Willen. Es ist dies Verhältniß also absolut, oder es ist gar kein Verhältniß, denn es ist nur Ein Wille vorhanden. Besitz und Eigenthum hängt auf's genauste mit der Freiheit des Menschen, mit seiner Anerkennung als Person zusammen. Wer dem Menschen kein Eigenthum zugestehen will, der will im Grunde auch seine persönliche Freiheit nicht.

Wo es also Menschen giebt, die nichts haben, aber besessen werden, da ist Sklaverei, die darum ein Unrecht ist, weil sie dem Begriffe des Geistes, der Freiheit widerspricht. Der Mensch ist Person, nicht Sache. Der Sklave hat deshalb die reale Möglichkeit, Willenssubject, Person sein zu können, in sich. Wenn der Sklave auch Eigenthum ist, so wird doch keiner behaupten wollen, daß demselben nicht jene Möglichkeit sei, frei werden zu können; daß seine Bestimmung sei, Sklave sein und bleiben zu müssen. Man läßt auch die Sklaven entweder frei, oder sie machen sich frei. Nach den Gesetzen civilisirter Staaten ist der Sklave, wenn er den Boden dieser Staaten betritt, von selbst unmittelbar frei. Der Mensch als solcher ist unendlich berechtigt. Der Fortgang von der Sklaverei zum Dienst ist daher ein großer Fortschritt der Freiheit und des Rechtes, denn es wird von der Behandlung des Menschen als Sache zur Anerkennung als Person fortgegangen. Damit ist der erste Schritt zur politischen Freiheit gethan. Dieser Fortschritt führt eine totale Umwandlung des ganzen Lebensverhältnisses herbei, wie das in den Staaten des Alterthums der Fall war. Als man nämlich zur Zeit des Perikles in Athen anfing, die Sklaven frei zu geben, eiferten alle Patrioten dagegen, und sahen darin nur die Zerstörung des Gemeinwesens. Wie recht sie gesehen, hat die Folge gelehrt; der antike Staat ging seitdem seinem Untergange entgegen. Es machte sich das neue Princip geltend, daß der Mensch nicht blos in seinem Volke, als Bürger des Staats, frei sei, sondern als solcher. Diese Freiheit des Menschen, die die alte Welt nicht ertragen konnte, diese subjective Freiheit ist mit die schönste Ausgeburt der christlichen Welt, aber vorzugsweise des modernen Staates.

Wo Hörigkeit ist, da ist die persönliche, und darum auch die politische Freiheit noch nicht entwickelt. Der Kaiser Alexander von Rußland *) wollte zu seiner Zeit die Freilassung in sei-

*) Frau von Staël veranlaßte den Kaiser Alexander während seiner Anwesenheit zu Paris über Negersklaverei zu reden. Er nannte sie mit Unwillen eine Schändlichkeit. Ein Portugiese erlaubte sich dem Kaiser vorzuhalten, in seinem Lande sey doch Leibeigenschaft; der Kaiser zuckte einen Augenblick, war aber gleich wieder gefaßt, und sagte mit edler Festigkeit: „Sie haben Recht, in Rußland giebt es Leibeigne,

nem Reiche bewirken, und der jetzige Kaiser Nicolaus scheint, was sein Bruder angefangen, fortsetzen zu wollen. Aber sein freier Sinn fand wenig Anklang, und zwar bei den Hörigen selbst, diese glaubten sich bei der Emancipation weniger gut zu befinden, als bei der Hörigkeit. Auch genügt die Freizügigkeit nicht allein. Man läßt ferner die Hörigen in Rußland häufig in so weit frei, daß sie sich Geld und Gut erwerben können. So kommt es vor, daß es in russischen Städten sehr reiche Hörige giebt. Regt sich nun in diesen das Freiheitsgefühl, so kommt es auf den Herrn an, ob er sich erbitten läßt, die Hörigen für Geld frei zu geben. Ein jetzt lebender russischer Fürst soll für alles Geld keinen Sklaven frei geben wollen, sondern soll gesagt haben: „er sei stolz darauf, so viele reiche Sklaven zu haben." Er kennt die Freiheit nicht, denn ein freier Mann leidet nie die Unfreiheit, er kann sie nicht ertragen. Dagegen soll ein tscherkessischer Fürst, als er aufgefordert wurde, sich dem russischen Kaiser zu unterwerfen, geantwortet haben: „ich denke, zwischen mir und dem Himmel soll nichts sein, als meine Mütze!" Freies kann nur Freies wollen. Der Herr des Sklaven ist selbst nicht frei, denn er schaut in dem Andern, im Sklaven keine freie Persönlichkeit, und darum keinen Menschen an. Die Freiheit ist im Menschen ihm nicht Gegenstand, er erkennt sie im Andern nicht an. Aber der Geist ist frei, er will nichts anderes, als die Freiheit, als sich selbst. Wer daher den Andern nicht als Person respectirt, will die Freiheit nicht. Freiheit besteht darin, Andere frei zu lassen. Erst wenn sich der Herr entschließt, den Sklaven frei zu geben, geht ihm der Sinn für Freiheit auf, der ihm bisher, wie dem Sklaven verschlossen war.

Alle Freiheit fängt mit der Emancipation an. Es könnte scheinen, als wäre nur der Herr unabhängig und frei. Allein dieser bedarf des Knechts, der für ihn arbeiten muß, damit er leben und genießen kann. Er ist also wirklich abhängig von dem

---

aber der Unterschied von ihnen zu den Negersklaven ist noch sehr groß; doch will ich davon absehen, und erklären, daß auch die Leibeigenschaft schlecht ist, daß sie abgeschafft werden muß, und daß sie mit Gottes Hülfe noch unter meiner Regierung aufhören wird." Vergleiche Varnhagen's Denkwürdigkeiten.

Knecht. In einer Hinsicht, in Betreff des Geistes selbst ist dieser gegen den Herrn sogar im Vortheil. Auch hier ist „die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang." Indem der Knecht aus Furcht vor dem Herrn arbeitet, bildet er sich. Er formirt die Dinge, die sich nicht so unmittelbar bezwingen lassen, und macht sie brauchbar für den Genuß. Vieles kann man nur habhaft werden durch List, muß gefangen werden, wie Fische, Wild und dergleichen; es müssen daher Netze und Waffen aller Art erfunden werden. Dazu gehört Verstand, und die Erfindung setzt Nachdenken voraus. Während so der Knecht in der Furcht des Herrn arbeitet, wird er weise, und der Herr, der nur genießt, was ihm der Verstand des Knechtes schafft, bleibt in der Bildung gegen diesen zurück. Insofern hat das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft einen vernünftigen Sinn. Ohne Knechte, ohne Arbeit wäre keine Befriedigung des Genusses und der Lebensbedürfnisse möglich. Der Knecht kommt durch die Arbeit und damit durch die Uebung seiner geistigen Kräfte zum Bewußtsein darüber, daß der Herr seiner bedarf, also daß er selbstständig ist gegen den Herrn, daß dieser von seiner Hände Arbeit abhängt. So verliert er die Furcht vor dem Herrn, auf den es nun ankommt, wie er das Selbstbewußtsein des Knechtes aufnimmt. Das Gefühl der Selbstständigkeit droht dem Herrn Gefahr, wenn er nicht ebenfalls zum Bewußtsein seiner Abhängigkeit von dem Knechte kommt. Geschieht dies, so geht er auf die Bildung des Knechtes ein, respectirt seine Selbstständigkeit, und läßt ihn frei, emancipirt ihn. Wir finden das häufig in der Geschichte Roms; die Herren lassen ihre Sklaven frei, und werden dadurch selbst frei und gebildet, und die Furcht verwandelt sich in Liebe, an die Stelle der Herrschaft tritt die Freundschaft. Wenn sich aber der Herr nicht mit dem Knechte zur Bildung erhebt, wenn er roh bleibt, so wird die Bildung Herr über ihn, und der Sklave macht sich frei:

„Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Manne zittere nicht."

Die Furcht des Herrn geht also der Freiheit des Geistes vorher. Daraus folgt, daß die Herrschaft Zwang, und Zwang Nothwendigkeit ist, daß die Nothwendigkeit die Geburtsstätte der Freiheit ist, aber dieselbe in die Freiheit eingeht und als Gesetz

erscheint. Die wahre Freiheit ist nicht ohne Gesetz und Nothwendigkeit, sie besteht nicht in der Willkür, thun zu können, was man will, sondern was man muß, nach Vernunft und Recht. Freiheit ohne Nothwendigkeit und Gesetz ist Zügellosigkeit; Nothwendigkeit ohne Freiheit ist Schwerfälligkeit, die nicht von der Stelle will, ist abstracte Herrschaft, die die Perfectibilität des menschlichen Geistes verkennt. Die Bildung ist daher ein wesentliches Moment und Förderungsmittel der Freiheit. Der gebildete Mensch hat Gefühl seiner Freiheit und persönlichen Anerkennung, er besitzt Ehrgefühl. Der ungebildete Mensch, der Sklave kann das Gefühl nicht haben, weil er nicht als Person anerkannt wird, und sich selbst nicht anerkennt. Wie sehr das Ehrgefühl mit der Freiheit und mit dem Bedürfniß freier Anerkennung zusammenhängt, kann man aus der französischen Revolution sehen. Zu dieser Zeit griff nämlich der Zweikampf furchtbar um sich; Napoleon setzte sich dagegen und wies die Armee auf den Kampf mit den Feinden hin: dieser Kampf würde ihnen wahre Ehre bringen, was freilich richtig ist. Aber man hätte daraus schon den Mann erkennen können, der es nicht sehr mit der Freiheit hielt, welcher vielmehr unbedingten Gehorsam verlangte.

Es dürfte nicht unpassend erscheinen, die Momente der Freiheit in einem concreten Falle erkennen und anschaulich machen zu wollen, zumal wenn er uns so nahe angeht, ich meine die academische Freiheit. Diese hat alle Momente der freien Anerkennung. Erstens: die Gleichheit; wir sind alle Commilitonen. Man wird zur Wissenschaft nicht gezwungen, sondern das Verhältniß ist ein freies. Keiner will mit der Wissenschaft etwas Apartes, Besonderes haben, jeder nimmt Theil an derselben. Frei vom Schulzwange widmet sich jeder aus eignem Antrieb einer Wissenschaft, während man in der Schule lernen muß, was aufgegeben wird. Es ist ein großer Sprung aus dem Schulzwange in die academische Freiheit hinüber — auf einmal das Gefühl persönlicher Selbstständigkeit und der überwundenen Schulbildung zu haben. Nun studirt man, und wer studirt, ist ein gebildeter Mensch. So enthält die academische Freiheit zweitens das Moment der Bildung in sich. Dieselbe wurde aber nur möglich durch den Zwang der Schule und durch des Rectors

Strenge. Die academische Freiheit hat den Schulzwang zu ihrer Voraussetzung, diesem verdankt man wirklich jene. Anfangs wird man in der Schule geschlagen, auf der Universität schlägt man sich. In der Schule ist diese Freiheit noch nicht, die Bildung ist noch im Werden begriffen, noch nicht vollbracht. Auf der Universität setzt jeder die Bildung des andern voraus, und weil die academische Freiheit und Gleichheit wesentlich darin besteht, daß alle gebildet sind, so ist das Wort „dumm" die größte Beleidigung. Die Bildung setzt die Anerkennung der Person voraus und deswegen ist mit jener auch diese verletzt. Sie kann nur durch den Zweikampf wieder hergestellt werden, oder durch freie Zurücknahme der Beleidigung. Wir vertheidigen den Zweikampf nicht, am wenigsten die, welche Profession davon machen, denn sie verletzen die Bildung. Aber die Möglichkeit der Verletzung ist vorhanden, und dagegen muß man gewaffnet sein; man muß nichts auf sich sitzen lassen. Man sieht den Zweikampf als eine Unsittlichkeit an, der Zweikampf ist aber wenigstens sittlicher, als fehlendes Ehrgefühl. Den Zweikampf verhindern zu wollen, scheint ein gutes Werk, und ist es auch, aber dies kann nur durch die Entzweiten selbst geschehen, durch gebildete Verständigung, schwerlich auf anderm Wege, am wenigsten durch policeiliche Denunciation. Wenn sogenannte „Friedfertige" solches im Sinne führen, und deshalb Tugendhelden seyn möchten, so wären sie wenigstens in dieser Beziehung aus der Reihe der Commilitonen auszustreichen. Es ist dies ein Mangel an Freiheitssinn, an Gefühl ächter Persönlichkeit. Ein solcher friedfertiger Bund ist kein freier Tugendbund des Befreiungskrieges, sondern ein knechtischer. Der Tugendbund war auf den Kampf mit dem Feinde gerichtet; der friedfertige will nicht einmal seine Persönlichkeit behaupten. Wenn da die Franzosen kämen, — solcher Tugendhelden dürften nicht viele im Lande seyn, wir wären verloren. Die abstracte, leere Tugend verleugnet den Geist und die Freiheit. Die Möglichkeit, wenn die Ehre verletzt ist, sich die Anerkennung durch den Kampf wieder zu verschaffen, muß bleiben, es ginge sonst jede persönliche Anerkennung, die academische Freiheit und zuletzt die Bildung verloren. Das academische Leben hat sich geschichtlich so gebildet; für den Zweikampf ist bis jetzt noch kein Surrogat erfunden.

Es ist richtig, gegen den Zweikampf Strafe zu verhängen, denn alle sind im Staate vor dem Gesetze gleich und anerkannt, es ist die freie Persönlichkeit eines jeden durch das Gesetz geheiligt. Das Gesetz ist ferner eine objective Macht, die die verletzte Persönlichkeit wieder restituiren kann. Aber auch der Staat kann nicht viel dazu thun, das Gesetz wird zweideutig, und giebt der geschichtlichen Berechtigung des Zweikampfes nach. So viel ich weiß, ist es in Preußen Gesetz, daß ein Officier, wenn er sich schlägt, kassirt wird, aber auch, wenn er sich nicht schlägt.

Daraus, daß der Geist frei ist, folgt nun weiter, daß alles, was nicht der Geist ist, unfrei sei. Diese Unfreiheit, Nothwendigkeit ist die Natur, welche darum nothwendig bestimmt ist, während der Geist sich selbst bestimmt. Das nothwendige Bestimmtsein der Natur und der natürlichen Dinge ist das Gesetzliche der Natur. Es ist Vernunft in der Natur, aber in der Form der Unfreiheit, die Natur weiß sich nicht. Die Erde bewegt sich vernünftig um die Sonne, aber darum weiß sie nicht, das Wissen fällt in uns. In der Natur ist alles vernünftig bestimmt, aber nichts bestimmt sich in ihr selbst, das Wissen der Vernunft gehört dem Geiste an. Darum geht alles in der Natur nothwendig, gesetzlich zu, sie ist legitim, die schönste Ordnung herrscht in ihr, das Gesetz, welches sie nicht überschreiten kann. Die Natur kann nicht rebelliren, innerhalb ihres Reiches giebt es keine Revolutionen, sie ist semper idem, und opponirt niemals. Nur, was sich selbst bestimmt, kann auch die Gesetze verändern, und darüber hinausgehen. Darum sind im Menschenleben die Gesetze veränderlich, perfectibel, in der Natur unveränderlich, obgleich keins von beiden ohne Gesetz ist. Wo ist das alte römische Reich deutscher Nation? Rom im Anfange und in der Kaiserzeit, wie verschieden! Frankreich vor der Revolution und jetzt! Welcher Unterschied im Charakter der Nation, in den Sitten, Gesetzen, Verfassungen! —

Man spricht häufig von der Freiheit so, daß sie mit der Willkür zusammenfällt. Wir dürfen nicht leugnen, daß die Willkür auch Freiheit sei; aber sie ist nicht die dem Begriffe gemäße, sondern bloßes Moment der Freiheit, und bedarf für den vollen Begriff derselben eines andern ergänzenden Momentes. Wir können die Willkür kurz als die formelle Freiheit bezeich-

nen. Wir verhalten uns willkürlich zum Gegebenen, als einem vielfachen Sein und Dasein. Indem wir uns für das eine oder andere entscheiden, heben wir damit die Möglichkeit auf, uns für jedes entscheiden zu können. Willkür ist demnach nichts anders als Wahlfreiheit. Ehe wir bestimmt wählen, verhalten wir uns formell; wir haben, indem wir den Inhalt und vielfachen Stoff außer uns haben, daran eine Schranke. Durch die Wahl heben wir die Inhaltslosigkeit auf, erfüllen uns mit bestimmten Inhalt. Wir werden aber dadurch, weil dieser Inhalt wesentlich von Außen gegeben, nicht von uns selbst gesetzt ist, in unserer Freiheit bestimmt. Die Schranke wird durch den Act der Wahl nicht zugleich auf. Das Andere, worauf unsere Wahl nicht fiel, steht als Bestimmtes allem gegenüber, welche wir uns nicht entwinden. Es macht daher ausgeschlossen keine Berechtigung geltend, indem es sich gegen diese Bestimmtheit ausschließend verhält. Das Mangelhafte der Freiheit als Willkür liegt in dem Doppelten: erstens, daß der Inhalt nicht Product unserer Selbstbestimmung ist, und zweitens, daß dieser, weil bestimmter Inhalt, unserem Willen, welcher wesentlich allgemein ist, widerspricht. [illegible]

wird der Nothwendigkeit niemals ledig. Wirft sie sie aus ihrem Wesen heraus, so tritt sie ihr in der Form eines zwingenden Schicksals gegenüber, und verschafft sich von Außen die Anerkennung, die ihr innerhalb versagt wird.

Näher ist diese allgemein vernünftige Natur unsres Geistes dieselbe Einheit und Allgemeinheit, welche wir als Glieder eines Ganzen empfinden. Das Ganze ist das Volk, zu dem wir gehören. Wir befinden uns deshalb mit dessen Wesen und vernünftiger Allgemeinheit in unsrer Selbstbestimmung nicht in Widerspruch. Was der Geist des Volks als allgemein vernünftig anerkennt, was der Volkswille in seinen Gesetzen, welche nur die vernünftige Anforderung an Jeden sind, denselben gemäß zu handeln, festgesetzt hat, damit sind wir eins. Was wir müssen, wenn wir anders Mitglieder unsres Volks sein wollen, das thun wir auch, freiwillig. Die äußere Nothwendigkeit ist in die innere umgewandelt, nachdem sie aufgehört hat, sie selbst zu sein, nachdem sie sich zum bloßen Momente des absolut Höheren, der Freiheit herabgesetzt hat. Der Geist des Volks ist daher unsre allgemein vernünftige Einheit und Allgemeinheit selbst. Er ist inhaltsvoller, wirklicher Geist, der in Sitten und Gesetzen lebendige Geist eines Jeden. Man denkt sich den Geist gewöhnlich nur als Einzelnen; aber schon die Sprache ist ein deutlicher Beweis von den Wirkungen des Volksgeistes. Die Sprache ist nicht meine Sprache, sondern die Sprache meines Volks; hätte ich meine eigne Sprache, so verstände mich kein Mensch. Die Sprache habe ich mit Jedem im Volke gemein, sie ist ein Objectives, wie das Gesetz. Durch die Sprache unterscheiden sich nicht blos Individuen, sondern Völker. Die Völker unterscheiden sich von einander durch Sitten und Gewohnheiten, aber sie stimmen auch dadurch wieder mit einander überein, daß sie Sitten und Gewohnheiten haben, wodurch sie sich zugleich auf einander beziehen. Kein Volk ist unmittelbar rein für sich, sondern bildet und entwickelt sich geschichtlich im Verhältniß zu andern Völkern, welche sich daher gegenseitig bilden. Ein Volk bildet sich also nicht allein, sondern die Welt, die Menschheit. Unsre Zeit hat für diese weltgeschichtliche Bildung und Entwickelung der Menschheit eine eigne Wissenschaft aufgestellt, die Philosophie der Geschichte. Die Menschheit schrei-

tet in ihrer Bildung fort; ihr Ziel ist, immer tiefer zum Bewußtsein über sich und ihr Wesen zu kommen. Weil dieser Zweck der höchste ist, an den kein andrer hinanreicht, ist in dem Streben nach demselben Kampf und Streit unvermeidlich. Der Geist der Menschheit schreitet in der Weltgeschichte über Blut und Trümmern hinweg; er zerstört aber nicht blos, sondern erzeugt auch neue Gestalten, erhebt sich gleich dem Phönix ewig jung aus seiner Asche. Man kann auch sagen, er vertieft sich, geht tiefer in sich, um sein Wesen desto klarer ans Licht zu ziehen. Indem er darüber immer mehr zum Bewußtsein kommt, so besteht darin das eigentliche Geistwerden; aber dies ist nur möglich, wenn er die Gestalten, die seinem Wesen nicht gemäß sind, durchbricht. Solche Zeiten sind Zeiten des Dranges, der Erschütterung, des Kampfes. Ein Volk, welches augenblicklich Träger des Geistes der Menschheit ist, in welchem dieser eine höhere Stufe seines Bewußtseins zu gewinnen strebt, kann wegen des Zwiespalts, der sich in alle Lebenskreise hineinerstreckt, höchst unglücklich erscheinen; es ist aber welthistorisch, greift durch seine höhere Stufe der Bildung formirend in die Welt-

ten. So entwickelt sich die Menschheit durch Gegensätze und Widersprüche aller Art, durch Streit und Kampf, aber wo dieser ist da ist Leben. Ziel und Zweck in allen dem ist, daß der Geist sein Wesen, die Wahrheit erfasse, und sich seiner Einheit mit derselben immer klarer bewußt werde. Wir wollen uns in diesem Sinne von der Geschichte eine nähere Vorstellung machen.

Die Geschichte fängt mit dem Menschen an, erst der Mensch hat eine Geschichte. Man spricht zwar auch von einer Geschichte der Natur, und es sind Naturgeschichten genug aufgestellt worden. Aber solche Naturgeschichten sind nicht wirkliche Geschichte, sondern bloße Beschreibung. Naturgeschichte ist daher ein uneigentlicher Ausdruck, man sollte Naturbeschreibung sagen. Der Natur kommt zwar auch eine zeitliche Entwickelung zu, aber diese ist auf einzelne Gegenstände, in die sie sich zersplittert, beschränkt, auf die blos abstracte Vereinzelung; die natürlichen Dinge wechseln in ihrem Entstehen und Vergehen blos ab. Der sich entwickelnde natürliche Gegenstand ist am Ende seiner Entwickelung nicht mehr, als er im Anfange war, er kommt durch seine Entwickelung nicht von der Stelle. Die mannigfaltigen Unterschiede, worin die natürlichen Dinge sich während ihrer Entwickelung ausbreiten, kann die Natur selbst nicht fixiren: das thut die menschliche Beobachtung.

Der Mensch dagegen hebt die abstracte Vereinzelung auf, die der Natur wesentlich ist: er ist nur Mensch in der Gemeinsamkeit, in der Gesellschaft. Diese entsteht, indem der Mensch auf sich als den Einzelnen verzichtet, indem er in seiner Einzelnheit einem Ganzen angehört. Die Entwickelung des Menschen ist daher außer der menschlichen Gesellschaft eine blos natürliche, und deswegen unmenschliche; menschlich ist sie erst innerhalb der Gesellschaft. Die Entwickelung des Menschen ist im Unterschiede von der Entwickelung natürlicher Dinge deshalb wesentlich Erziehung, Bildung; diese fällt in die Gesellschaft, und darum ist die Entwickelung des Menschen zugleich die Entwickelung dieser. Wenn also auch der einzelne Mensch vergeht, so bleibt doch darum seine Bildung von dem Ganzen erhalten. Die Gesellschaft nimmt das von dem Einzelnen zurückgelassene Werk auf, führt es weiter, und entwickelt, was bei ihm unentwickelt

blieb. Das Volk ist für den Einzelnen der allgemein geistige Boden, die nothwendige Voraussetzung seiner Bildung, der Schauplatz seiner Thaten. Seine Geschichte ist das Heraustreten seines innern Wesens in dem, was er thut und vollbringt. Je mehr dies allgemein vernünftig, allgemein menschlich ist, desto mehr geht es in die Geschichte des Volks über. In dieser Continuität der Geschichte der Einzelnen in die des Volks wirft das letztere alles einseitige Thun des erstern aus sich heraus, und damit alles, was Resultat seiner individuellen, beschränkten Zwecke ist.* Weiter ist die Geschichte des Volks die successive Entfaltung seines innersten Wesens und zugleich das Flüssigwerden seines bestimmten nationalen Charakters. Es entwickelt sich aber nur im Unterschiede und Gegensatz gegen andere Völker, mit welchen es deshalb im Zusammenhange ist. Dieser Zusammenhang ist zugleich der allgemeine Geist der Menschheit. Indem es sich mit demselben in Widerstreit befindet, kommt seine Bestimmtheit und Endlichkeit an den Tag. Es geht deshalb in der Geschichte unter, aber wird zugleich in der Erinnerung, der Mnemosyne erhalten. Der Geist der Menschheit ist und beweist sich als die allgemein geistige Substanz der besondern Völker und Nationen. Erstens verwirklicht er sich in denselben, bringt sich in ihnen zur Erscheinung und tritt in daseiender Bestimmtheit auf, denn ohne dies ist er blos an sich, die bloße Möglichkeit; zweitens negirt er als die substanzielle Einheit und Allgemeinheit alles Besondere, und ist daher über die Bestimmtheit eben so sehr hinaus. Es ist also seiner Allgemeinheit nicht gemäß, daß er in den besondern Völkern concret wird, und sich in denselben als bestimmter Inhalt erfaßt. Er ist nicht blos dem Begriffe nach allgemeiner Geist, sondern strebt auch als solcher zu existiren, seinen bestimmten Inhalt in die Form der Allgemeinheit zu erheben. Daher ist der Trieb des Geistes der Menschheit, dessen eigentlicher Lebenspuls ein gedoppelter: erstens seine einfache Wesenheit in den besondern Völkern zur Existenz zu bringen, oder in Bestimmtheit umzusetzen, und zweitens dieselben in die Form der Allgemeinheit, seines einfachen Wesens zu erheben. Er ist erst, indem er so sich setzt und sein Gesetztsein in sich [illegible], in seiner Universalität lebendiger Geist.

Der Boden seiner Bestimmtheit, und die Art und Weise, wie er sie negirt, ist näher folgende: Jedes Volk hat im Verhältniß zu dem Geiste der Menschheit zwei Seiten, nach welchen es sich bethätigt. Die eine Seite ist seine einfache gegen die Bestimmtheit der übrigen Völker gegensatzlose Bethätigung, der staatliche Organismus und dessen Gliederung. Es ist nach dieser Seite in sich gekehrt und vollbringt seine Aufgabe ohne Bewußtsein über den bestimmten Inhalt seines Wesens. Die andere Seite ist, daß es sich nach Außen kehrt, und sich im Gegensatze gegen andere Völker geltend macht. Dadurch kommt es mit denselben in Conflict, in feindliche Berührung. Das Volk wird nun seiner Besonderheit erst bewußt, sei es, daß es das besiegte ist oder das siegende. Es ist möglich, daß die in den Kampf gerathenen Völker untergehen können. Die Frucht des Unterganges ist, daß die Welt darüber zum Bewußtsein kommt, was sie gewesen, was ihre Aufgabe war, an deren Vollbringen sie gearbeitet. Diese Bethätigung der Völker nach Außen wird nicht der Gegenstand unserer Betrachtung sein. Er gehört recht eigentlich der Weltgeschichte an, welche der Schauplatz ist, auf dem die Völker ihre Kräfte gegen einander versuchen und abreiben. Wir werden es hier mit jener innern Seite der Völker, mit ihrem eigentlichen Herzen zu thun haben. Dieses wird uns die Geheimnisse ihres Wesens aufschließen.

Zweite Vorlesung.

Der Orient. — Griechenland. — Unterschied des orientalischen und griechischen Staates. — Lykurg. — Der spartanische Staat. — Urtheil des Aristoteles. — Der athenische Staat. — Ansicht Dahlmanns. — Solon. — Pisistratiden. — Alkmäoniden. — Perikles. — Republik des Plato. — Politik des Aristoteles. — Falsche Auffassung Stahls. — Rom. — Der römische Staat. — Unterschied desselben vom griechischen. — Königthum. — Servius Tullius. — Republik. — Licinius. — Die Gracchen. — Cato. — Marius. — Sulla. — Pompejus. — Cäsar. — Kaiserreich. — Der Stoicismus. — Römische Bildung — Jüdische Vorstellung. — Unterschied und Entzweiung der göttlichen und menschlichen Natur. — Möglichkeit der Einheit beider. — Entstehen des Christenthums. —

Wir gehen nun mit der Vorstellung und dem Glauben an unsre Aufgabe, daß Vernunft in der Geschichte ist. Diese Vernunft ist hier die politische Vernunft und ihre Entwickelung. Wir haben dieselbe in den bestimmten Staatsformen zu betrachten, die die Völker aus ihrem Geiste herausgebildet haben. Wir versuchen also die Perfectibilität des Geistes der Menschheit aus der politischen Dialectik zu erkennen, aus der Entwickelung der Staatsformen in der Weltgeschichte. Wir beginnen mit der alten Welt überhaupt, und es wird sich kurz aus ihrer Betrachtung ergeben, daß die moderne Welt des Christenthums als der des Geistes und der Freiheit ihr Streben und ihr Ziel ist. Wir machen den Anfang mit dem Orient, denn dieser hat die Staatsformen in der abstraktesten und [illegible] Weise ausgeprägt, und wenden uns alsdann zu den Griechen und Römern.

Im Orient hat sich nur Eine politische Form, die despotische ausgebildet. Der Herrscher ist Despot, sein Wille ist für alle Einzelnen ohne Beschränkung der absolut normative. Alle Andern sind gegen ihn willenlos. Es ist dieß das Princip der abstrakten Subjectivität und Rechtlosigkeit, indem alle Andern sich ihres Willens gegen den Herrscher begeben müssen.

Ihre Pflicht ist unbedingter Gehorsam. Der Wille des Herrschers ist insofern allgemeiner Wille, als er schlechthin das Größte wie das Geringste bestimmt. Er bindet alle, er ist von Allen zu vollführen. Mithin ist alle freie Selbstbestimmung den Individuen genommen: Was man individuelle Regungen nennt, Geltendmachen der Persönlichkeit, findet nicht statt. Wegen solcher Willenlosigkeit können wir den orientalischen Staat als eine große Familie ansehen, worin der Kaiser der Familienvater, und ihm gegenüber die Einzelnen die unmündigen Kinder sind. In China hat der Staat wirklich diesen Charakter. Indem alle Selbstbestimmung dem Herrscher gegenüber wegfällt, sind die Andern Sklaven; er allein ist der Freie, die bestimmende Seele. Der Wille des Herrschers ist zwar die substanzielle Macht für die Einzelnen, welche außerhalb ihrer Selbstbestimmung liegt, aber diese Substanzialität ist doch wesentlich auch Particularität. Das Substanzielle ist noch an Ein Individuum gebunden, und nur der Ausdruck der willkürlichen Bestimmung dieses Einzelnen. Insofern der particuläre Wille des Herrschers sich nach allen Seiten ohne alle Beschränkung geltend machen kann, ist derselbe despotisch. Man muß den Willen des Despoten von dem des Monarchen unterscheiden. Zum Begriffe des Monarchen gehört, daß seine Herrschaft durch andere, aristokratische und demokratische Staatsformen beschränkt ist. Die monarchische Gewalt steht nicht mehr in der Willkür des schlechthin Einzelnen, sondern ist bedingt. Auch wird die Particularität des orientalischen Herrschers nicht dadurch aufgehoben, daß er in China das gebildetste Subject ist. Denn das Subject ist in seiner Einzelnheit wesentlich mit Eigenheiten behaftet, und ist deshalb nicht frei von Leidenschaftlichkeit, die der Verwirklichung des Allgemeinvernünftigen entgegentritt. Dasselbe Verhältniß der Substanzialität wiederholt sich in der orientalischen Religion. In der orientalischen Naturreligion ist jegliches Erfassen des Menschen selbst als eines geistigen und in seiner Geistigkeit freien Wesens ebenfalls unmöglich. Das Göttliche und Absolute ist, wenn es auch kein bestimmter, natürlicher Gegenstand ist, doch noch wesentlich ein natürliches. Es ist allgemein natürliches Sein, gegen welches das Einzelne ohne Unterschied des natürlichen und geistigen Einzelwesens keine Wahr-

blieb. Das Volk ist für den Einzelnen der allgemein geistige Boden, die nothwendige Voraussetzung seiner Bildung, der Schauplatz seiner Thaten. Seine Geschichte ist das Heraustreten seines innern Wesens in dem, was er thut und vollbringt. Je mehr dies allgemein vernünftig, allgemein menschlich ist, desto mehr geht es in die Geschichte des Volks über. In dieser Continuität der Geschichte der Einzelnen in die des Volks wirft das letztere alles einseitige Thun des erstern aus sich heraus, und damit alles, was Resultat seiner individuellen, beschränkten Zwecke ist.* Weiter ist die Geschichte des Volks die successive Entfaltung seines innersten Wesens und zugleich das Flüssigwerden seines bestimmten nationalen Charakters. Es entwickelt sich aber nur im Unterschiede und Gegensatz gegen andere Völker, mit welchen es deshalb im Zusammenhange ist. Dieser Zusammenhang ist zugleich der allgemeine Geist der Menschheit. Indem es sich mit demselben in Widerstreit befindet, kommt seine Bestimmtheit und Endlichkeit an den Tag. Es geht deshalb in der Geschichte unter, aber wird zugleich in der Erinnerung, der Memnosyne erhalten. Der Geist der Menschheit ist und beweist sich als die allgemein geistige Substanz der besondern Völker und Nationen. Erstens verwirklicht er sich in denselben, bringt sich in ihnen zur Erscheinung und tritt in daseiender Bestimmtheit auf, denn ohne dies ist er blos an sich, die bloße Möglichkeit; zweitens negirt er als die substanzielle Einheit und Allgemeinheit alles Besondere, und ist daher über die Bestimmtheit eben so sehr hinaus. Es ist also seiner Allgemeinheit nicht gemäß, daß er in den besondern Völkern concret wird, und sich in denselben als bestimmter Inhalt erfaßt. Er ist nicht blos dem Begriffe nach allgemeiner Geist, sondern strebt auch als solcher zu existiren, seinen bestimmten Inhalt in die Form der Allgemeinheit zu erheben. Daher ist der Trieb des Geistes der Menschheit, dessen eigentlicher Lebenspuls ein gedoppelter: erstens seine einfache Wesenheit in den besondern Völkern zur Existenz zu bringen, oder in Bestimmtheit umzusetzen, und zweitens dieselben in die Form der Allgemeinheit, seines einfachen Wesens zu erheben. Er ist erst, indem er so sich setzt und sein Gesetztsein in sich zurücknimmt, in seiner Universalität lebendiger Geist.

Der Boden seiner Bestimmtheit, und die Art und Weise, wie er sie negirt, ist näher folgende: Jedes Volk hat im Verhältniß zu dem Geiste der Menschheit zwei Seiten, nach welchen es sich bethätigt. Die eine Seite ist seine einfache gegen die Bestimmtheit der übrigen Völker gegensatzlose Bethätigung, der staatliche Organismus und dessen Gliederung. Es ist nach dieser Seite in sich gekehrt und vollbringt seine Aufgabe ohne Bewußtsein über den bestimmten Inhalt seines Wesens. Die andere Seite ist, daß es sich nach Außen kehrt, und sich im Gegensatze gegen andere Völker geltend macht. Dadurch kommt es mit denselben in Conflict, in feindliche Berührung. Das Volk wird nun seiner Besonderheit erst bewußt, sei es, daß es das besiegte ist oder das siegende. Es ist möglich, daß die in den Kampf gerathenen Völker untergehen können. Die Frucht des Unterganges ist, daß die Welt darüber zum Bewußtsein kommt, was sie gewesen, was ihre Aufgabe war, an deren Vollbringen sie gearbeitet. Diese Bethätigung der Völker nach Außen wird nicht der Gegenstand unserer Betrachtung sein. Er gehört recht eigentlich der Weltgeschichte an, welche der Schauplatz ist, auf dem die Völker ihre Kräfte gegen einander versuchen und abreiben. Wir werden es hier mit jener innern Seite der Völker, mit ihrem eigentlichen Herzen zu thun haben. Dieses wird uns die Geheimnisse ihres Wesens aufschließen.

---

sich auch bis zu seinem Untergange, mit geringen Abänderungen, in der stabilsten Weise erhalten. Die Substanz des spartanischen Staates, die in diesen drei Formen, welche einander wesentlich beschränken und bedingen, ihre Verwirklichung hat, ist deshalb unendlich concreter und inhaltsvoller geworden, als die orientalische. Der Despot des Orients ist hier Monarch geworden, und wenn auch die Einzelnen als solche der freien Selbstbestimmung entbehren, so sind sie doch in ihrer Totalität nicht ohne Antheil an der Bestimmung dessen, was das allgemein Geltende und Bindende ist. Die Einzelnen als solche kommen auch hier noch zu keiner Berechtigung: das allein Berechtigte und absolut Bestimmende, ja das allein Wirkliche ist der Staat. Der Mangel der Lebendigkeit dieser Substanzialität liegt allein darin, daß jenen Formen die concrete Entwickelung und In-Eins-Bildung fehlt. Wenn auch in sich unterschieden, ist die Substanz dagegen doch starr, ihre Sich-Selbst-Gleichheit und Einheit ist das Ueberwiegende. Lykurg hat in der spartanischen Verfassung die Starrheit der Substanz auf immer fixirt. Die einzelnen Individuen sind ohne freie Selbstbestimmung dem Staate absolut anheim gegeben. Sie sind im eigentlichsten Sinne des Worts Staatsgeborene, der Staat bildet sie für seine Zwecke aus. Aber darin, daß der Staat ihnen einen bestimmten Beruf giebt, liegt etwas unendlich Höheres, als wir es im orientalischen Staate finden; hier bestimmt nämlich eine geistige Macht, und zwar eine allgemeine das Einzelwesen, das Individuum ist in Rücksicht seines Berufes nicht mehr der Natur verfallen. Im Orient ist das Bestimmtwerden des Einzelnen noch eben so sehr ein natürliches als geistiges. Die Substanz vereinigt noch in unmittelbarer Einheit beide Seiten in sich. In Griechenland und sogleich hier in Sparta hat die Substanz diese Natürlichkeit aus sich herausgeworfen, sie ist nur, sofern sie geistige Macht ist, die bestimmende. Lykurg hat die Freiheit des Individuums, sein Eigenthum zu vergrößern und überhaupt mit demselben zu schalten und zu walten, abgeschnitten. Er hat die Einrichtung getroffen, daß das Eigenthum, was eigentlich nur dem Staate gehörte, in gleiche Theile getheilt wurde, die, wie sie von den Einzelnen nicht vermehrt, so auch nicht veräußert werden durften. So ist selbst die abstracteste Weise, worin

der Einzelne zur Anschauung seiner Freiheit gelangt, hier absolut negirt. Der Staat war der allgemeine Zweck, Gemeinsamkeit und Gleichheit war zur Sitte geworden, deshalb war sogar die Einrichtung getroffen, daß gemeinschaftlich gegessen wurde. Der Spartaner ging im Staat ganz auf. Außer dem Staat war nichts und galt nichts bis zur Abstraction des Mordes und Todes. Man denke nur an die Treibjagden der Heloten, die jedes Jahr förmlich zur Uebung der kriegerischen Jugend angestellt wurden. Aristoteles erblickt in diesem spartanischen Kriegerleben viele Merkmale der Tugend; aber dies kann wohl nur so verstanden werden, daß dadurch Jeder zur Anschauung und zum Gefühle der substanziellen Macht des Staates über sich gebracht wurde, und in diesem Gefühle erhalten wurde.

Man könnte eine individuelle Freiheit auf den ersten Blick darin zu finden glauben, daß die Einzelnen das Recht hatten, die in die Gerusie und unter die Zahl der Ephoren Aufzunehmenden frei zu wählen. Allein diese Wahl ist wieder dadurch unfrei, daß die Wähler nicht vertreten, sondern beherrscht wurden. Die Wahlen wurden nämlich dann vorgenommen, wenn ein Individuum, welches eins der letzteren Staatsämter bekleidete, durch den Tod abgegangen war. Aber in dieser Wahl liegt doch, daß das orientalische Kastenwesen verschwunden ist. Im Orient herrscht das Prinzip der Erblichkeit, und es ist deswegen allein die Natur, wodurch die einzelnen Stände ergänzt werden. Hier dagegen ist die Ergänzung, wenn auch durch die unfreie Selbstbestimmung des Volkes, bedingt. Etwas Kastenartiges kann man in Sparta nur darin finden, daß die politischen Formen hier unbewegt und ohne Vermittelung neben einander fortbestehen. Die Gliederung des Staates ist eine starre und hat auch, so lange der spartanische Staat bestanden, fortgedauert. Aber als verschiedene mußten die einzelnen Formen nothwendig in Verhältniß und Beziehung treten. Die monarchischen, aristokratischen, demokratischen Elemente selbst, aus welchen der Staat politisch gegliedert war, stimmten nicht mit dem eigenen Prinzip des Staat, mit der wechsellosen Gleichheit. Ihre Bedeutung blieb zwar dieselbe, aber Königthum, Gerusie und Ephoren wechselten doch in der Ausübung der Macht und Herrschaft, was besonders von Kleomenes ausging. War dieser

Wechsel auch blos äußerlich, keine innere Vermittelung und Durchdringung, so war er doch immer ein Wechsel; aber selbst der geringste Wechsel mußte einen Staat, der wie Sparta auf der wechsellosen Gleichheit auferbaut war, alteriren und ihn seiner Auflösung entgegenführen. Wenn auch auf sich beruhend, und ein blos äußerlicher Wechsel, so ist doch der spartanische Staat die perfectible Möglichkeit weiterer Entwickelung und Entfaltung. Er selbst gelangt wegen seiner Starrheit nicht dazu, dieselbe verwirklichen zu können, aber dies geschieht in Athen.

Was wir in Sparta vermissen, die Individualisirung der politischen Substanz, wird in Athen verwirklicht. Nur ein flüchtiger Blick auf beide Staaten zeigt uns den Unterschied. In Sparta herrscht die Starrheit des Staatslebens, in Athen die heitere, freie Beweglichkeit des griechischen Geistes. Athen blieb nicht verschlossen, wie Sparta, sondern war vielmehr allen Fremden offen, nach der ganzen Welt aufgeschlossen. Athen konnte die Freiheit anderer Völker ertragen, und die Sitten und Gewohnheiten der verschiedenen Nationen, die sich in seinen Mauern zusammen fanden, dulden; Sparta vermochte nur die fremden Völker, mit welchen es in Berührung kam, zu unterjochen und zur Sklaverei zu verdammen. Außer dem Ackerbau blühten in Athen Handel und Gewerbe, und dies hatte wieder große Betriebsamkeit zur Folge. Anfangs finden wir aber in Athen dieselbe Gediegenheit und Substanzialität des Staates wie in Sparta, als einfache Sitte und Gewohnheit. Aber dabei blieb es nicht, sondern diese bildete sich fort. Der Einzelne blieb hier nicht, wie dort, an das Ganze entäußert, sondern erfaßte sich allmälig selbst und kam über den Staat zum Bewußtsein. Das Leben nahm in Athen darum auch andere Formen als die des Staates, der Kunst und Wissenschaft an.

Die gemischte Völkerschaft in Athen hatte sich schon längst in Stämme und Geschlechter politisch gegliedert. Es gab Könige, einen Areopag, welcher in Volksversammlungen entschied, und die übrigen Bürger, die größtentheils Frohndienste verrichteten und, wenn sie Schulden hatten, dieselben abarbeiteten. Wir haben also dieselben politischen Elemente, wie in Sparta, aber sie blieben hier nicht starr neben einander, auch folgten sie nicht in Macht und Herrschaft auf einander, sondern gingen in

einander über. Das Erbkönigthum wurde durch den Adel umgebildet und die Könige wurden verantwortliche Herrscher oder Archonten, die man zuletzt nicht mehr aus den Königshäusern, sondern aus dem Adel wählte. Es bildete sich das Königthum und der Adel, die monarchische und aristokratische Form so, daß die eine in die andere überging. Die spartanische Starrheit der Formen kam hier in Fluß und Bewegung. Aus dem Werden jener Formen zu einander bildete sich erst die dritte demokratische Form politisch aus. Man hat dies Werden und Uebergehen der politischen Formen in einander, wie Dahlmann, als eine Verwirrung ansehen wollen, die ausgeglichen werden müßte, vielleicht darum, weil sie nicht, wie in Sparta fest bestimmt bleiben sollten. Das Richtige ist wohl, dies Werden als Vermittelung zu betrachten, freilich als blos abstracte, die, was sie zu vermitteln scheint, zugleich wieder aufhebt. So weit hatte sich das politische Leben zu Athen entwickelt, als Solon Athens Gesetzgeber wurde. Die alten Gesetzgeber stellten mehr oder weniger fest, was das bewegliche Leben bereits als Sitte und Gewohnheit verwirklicht hatte. Solon erleichterte nicht blos das Schuldenwesen, indem er das Tilgen und Abbüßen der Schulden durch Knechtschaft aufhob, sondern ertheilte allen Bürgern das Recht, in den Volksversammlungen und in den gewöhnlichen Gerichten zu stimmen. Obwohl er die demokratische Form politisch damit vorbereitete, so schwächte er aber die aristokratische Form nicht; er behielt nicht blos die beiden aristokratischen Institute, die Archonten und den Areopag, die er vorfand, bei, sondern ergänzte auch den letzteren aus dem ersteren und verstärkte ihn dadurch, so daß die Staatsmacht in den Händen der Aristokratie blieb. Das Volk wählte zwar die Archonten und andere höhere Behörden aus den drei erlaubten und deswegen bevorzugten Classen, und die Geschworenen des Richteramts aus allen Classen. Es hatte, obwohl bedingter Weise, das Recht, Gesetze in Vorschlag zu bringen, denn es konnte nur unter Billigung des Senates abgestimmt werden, und dann war es immer nicht die ganze Volksversammlung, welche entschied, sondern ein Ausschuß. Es scheint theils, daß jene Bevorzugung bald empfunden wurde, denn das demokratische Element wurde blos von Solon angeregt, theils strebte das aristo-

kratische Element, mit dem das monarchische zusammengegangen war, sich wo möglich wieder zu letzterem zu erheben. Die Pisistratiden bemächtigten sich auch wirklich der Herrschaft. Aber diese war ohnmächtig gegen die solonische Verfassung, denn sie beschränkte sich darauf, der aristokratischen Uebermacht entgegen zu wirken, und förderte das demokratische Princip, ohne es zu wollen. Was Solon angeregt hatte, was die Pisistratiden wider Willen gefördert hatten, das machten die Alkmäoniden, Klisthenes an der Spitze, mehr geltend. Wie schon vor Solon die monarchische Form zur aristokratischen, so wurde nun die aristokratische Form zur demokratischen. Klisthenes löste die vier alten aristokratischen Stammgeschlechter auf, sie zu zehn erweiternd, und hob damit die Bevorzugung auf bei Besetzung der Aemter. Die zehn Geschlechter enthielten nämlich alle Gemeinden von Attika. Die Perserkriege verstärkten die demokratische Gewalt noch mehr, und so wurde sie zuletzt die herrschende Macht.

Wir sehen so in Athen, wie die eine politische Form zur andern wird. Zuerst die monarchische Form durch den Ostracismus zur aristokratischen, und dann die aristokratische erst durch

politischen Lebens zur Herrschaft der demokratischen Form führte zugleich das Bewußtwerden über dasselbe herbei. Es zeigte sich in Athen, wie in Sparta, daß zwar der Staat das Wesen und die Substanz der Einzelnen war, aber eben so sehr, daß die Substanz sich individualisirt, daß der Einzelne durch ihre politische Entwickelung zum Bewußtsein über das Ganze kam. In Sparta blieben die genannten politischen Formen Elemente, in Athen wurden sie aber dadurch zu Momenten, daß sie in einander übergingen. Das Resultat dieser politischen Entwickelung war mit der Volksherrschaft jenes Bewußtsein der freien Individualität. Im Orient blieb das Individuelle und Subjective in die ewige Nacht der Substanz des Ganzen versunken, der griechische Staat brachte das Individuelle und Subjective an den Tag. Wenn er zwar wesentlich substanzieller Natur war, so absorbirte er doch nicht alle freie Individualität, wie der orientalische Staat, sondern bildete sie aus sich heraus. Diese Zeit der Entwickelung des politischen Lebens zur Volksherrschaft und individueller Freiheit, die Zeit des Perikles, war die Blüthezeit Athens. Aber des Bewußtseins wegen, welches sich in der schönen Kunst und Wissenschaft darstellte und aussprach, war sie auch schon die Zeit der Auflösung und des Verderbens. Das griechische Leben konnte die Selbstständigkeit des Individuums, welche es aus sich heraus geboren hatte, nicht ertragen. Aber die freie Individualität des Menschen ist eben so sehr ein wesentliches Element des Staats, als die Substanz des Ganzen. Wir fanden darum auch Beides im griechischen Leben politisch mächtig, während im Orient nur das letztere herrscht. Das Individuelle war in den griechischen Staaten zwar in die politische Substanz, in das Ganze, zunächst versenkt, aber kam doch zuletzt zu seinem Rechte, freilich auf Kosten des Ganzen, welches dadurch aufgelöst wurde. Das Bewußtsein darüber, daß das selbstständige Hervortreten der Individuen zum Verderben des Ganzen gereichen müsse, erzeugte Patrioten, welche diese Neuerungen auf alle mögliche Weise bekämpften. Solche Patrioten waren die größten Männer Athens, Plato, Aristoteles, Thucydides, Aristophanes. Nicht als wenn sie in griechischem Sinne nicht frei gesinnt gewesen wären, das Recht der freien Individualität nicht anerkannt und nicht gewollt hätten; nein, so war

ihr Patriotismus nicht gemeint, sondern die Individualität sollte dem Ganzen nicht schaden und dieses durch jene nicht aufgelöst werden. In der frühesten Zeit lebte das Individuum noch unmittelbar mit dem Ganzen in Einheit, aber durch die freie politische Bewegung und Entwickelung trat der Einzelne aus jener Einheit immer mehr heraus und derselben entgegen. Das ist nicht die wahre Idee des antiken Staates mehr. Diese ist durchdringende Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen.

Das Bewußtsein über diese Idee des Staates bildete sich in der griechischen Wissenschaft, in der Philosophie aus. Diese strebte das griechische Leben nicht blos aufzulösen, sondern auch zu rechtfertigen. Die großen Politiker Plato und Aristoteles thun das durch die Idee, im Gedanken. In der platonischen Republik ist die Idee der Gerechtigkeit dieselbe Substanzialität im Gedanken, welche der spartanische Staat überhaupt und der athenische anfangs in der Wirklichkeit des Lebens war: sie ist dieselbe substanzielle Einheit und Gleichheit, welche das Wesen des griechischen Staates ausmachte. Damit der Einzelne nicht aus dem Ganzen heraus- und demselben gegenübertreten kann,

gemeinschaftlich sein: das Allen Gemeinsame und Gemeinschaftliche ist aber der Staat. Plato meint nämlich, wenn Jemand Eigenthum besitzt und Familie hat, so nimmt er ein Interesse daran, und dies beeinträchtigt das Interesse am Ganzen, was nicht sein soll. Er betrachtet den Einzelnen nicht als Privatperson, als Familienglied, sondern als Staatsbürger: er sieht Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit nur im Staat, nicht in Privat- und Familien-Verhältnissen. Aber darum ist ihm der Staat, das Ganze keine unterschiedslose Einheit, keine Abstraction. Er nimmt Stände, also Unterschiede an, in welche das Ganze sich besondert. In den Ständen fallen das Ganze und die Einzelnen in Eins zusammen. Die Weisen stehen an der Spitze des Ganzen, fassen Beschlüsse, die Tapfern führen sie aus, die Arbeiter sorgen für die natürlichen Bedürfnisse. Der Staat ist nach Plato keine Regel und Ordnung vom Leben abstrahirt, sondern ist das objective Leben selbst. Der Einzelne hilft durch seine Thätigkeit und Theilnahme das Ganze verwirklichen, aber die Art der Thätigkeit steht ihm nicht frei, sondern wird ihm zugetheilt. Denn sonst wäre der Einzelne damit anerkannt, was der platonischen Idee des Ganzen nicht gemäß ist. Der Wille des Menschen, die eigene Selbstbestimmung und Wahl zu dieser oder jener Thätigkeit im Staat kommt also nicht in Betracht, sondern blos wozu derselbe zu Gunsten des Ganzen Anlage und Geschick hat. Plato fordert die fortwährende Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine: Der Einzelne ist nur gerecht und gut, wenn er kein besonderes Interesse hat, wenn sein Interesse das Ganze ist.

Anders Aristoteles. Plato erkennt keinen Unterschied, selbst des natürlichen Lebens im Staate an; nach ihm ist nichts berechtigt, als das Ganze. Aristoteles will dagegen, daß das besondere Interesse des Menschen, das Plato entfernt, berücksichtigt werde. Die Harmonie, sagt Aristoteles in diesem Sinne, ist nicht ein Ton, sondern viele Töne, ein Zusammenklingen, d. h. zum Ganzen gehört das Einzelne nach seinen natürlichen Bedürfnissen, nach seinen besondern Interessen. Wenn daher die platonische Republik mehr den spartanischen Staat nach dessen substanzieller Einheit und Gleichheit in Gedanken ausdrückt, so die aristotelische Politik mehr den athenischen. Nach Aristote-

les soll das besondere Interesse des Einzelnen im Ganzen erhalten werden, er sieht die platonische Idee daher als eine Schranke der Individualität an. Er ist aber weit davon entfernt, dem Individuum das Recht zu geben, aus dem Ganzen herauszutreten. Ihm ist der Staat, das Ganze, ebenfalls das Erste. Der Einzelne soll aber dem Ganzen nicht durchaus geopfert werden, aber soll sich auf Kosten des Ganzen auch nicht geltend machen wollen. Nach Plato besondert sich der Staat, das Ganze in Stände, aber dabei bleibt er stehen: das Besondere vereinzelt sich nicht. Plato setzt ferner die Idee des Gerechten voraus, deswegen abstrahirt er von dem Werden des Ganzen, wie der Staat sich bildet, gestaltet. Aristoteles dagegen geht vom Einzelnen aus. Er betrachtet die verschiedenen Zustände, wie das Leben sie mit sich bringt, er fordert Besitz, Eigenthum, erkennt das natürliche Bedürfniß an, Talent, Fähigkeit des Einzelnen, untersucht die verschiedenen Einrichtungen des Staats, wie sie im Zusammenhang sind mit den natürlichen Bedürfnissen der Menschen, spricht von ihrer Vertheilung, Mischung, Gegenseitigkeit. Erst aus der Betrachtung aller dieser Dinge und Ver-

ten der Natur und der Natürlichkeit im modernen Sinne der Rechtsphilosophie rechtfertigen und ihn und Plato zugleich als der sogenannten ungeschichtlichen Ansicht ermangelnd kritisiren zu wollen.

Mit dem Untergange der griechischen Welt durch die freie Individualität, die sie als das Princip der Bildung überhaupt aus sich herausgeboren hatte, machte sich das Recht des Einzelnen immer mehr geltend. Das besondere Interesse trat immer mehr berechtigt hervor und forderte im Staate etwas für sich zu sein und zu gelten. Damit wurde nun eine andere Politik nöthig, und der Staat mußte sich politisch anders als bisher gestalten. Wenn der Einzelne im Ganzen etwas für sich ist und gilt, so tritt jedes dem andern als ein Particuläres gegenüber. Es ist nicht mehr ein Recht des Ganzen, sondern auch das Recht des Einzelnen. Das Recht bleibt kein substanzielles mehr, des Ganzen, wogegen das Recht des Einzelnen als unberechtigt erschiene, sondern es giebt nun zwei Rechte, des Ganzen und des Einzelnen: der allgemeine Zweck und der besondere. Der Einzelne giebt sich in seinem besondern Interesse seine Existenz und Wirklichkeit. Es heißt nun: „Jedem das Seine". Der Einzelne existirt für sich als etwas Besonderes im Ganzen. Dadurch geschieht die politische Umbildung des letztern, die im römischen Staate zur Wirklichkeit gelangte.

Der römische Staat entstand ebenfalls wie der griechische aus Mischvölkern. Räuberische Hirten, so heißt es, fanden sich zu einem Ganzen zusammen, und dies Ganze soll der jugendlich anfangende Staat gewesen sein. Die umliegenden Völkerschaften schlossen sich von ihnen ab und wollten mit ihnen keine Gemeinschaft haben; daher die Weiber geraubt werden mußten. Mit Raub und Gewalt fing Rom an, und es behielt diesen Charakter auch bei. Um dies schweifende Leben aber nun auch als ein Ganzes zusammenzuhalten, mußte dasselbe gebunden werden. Dazu war zweierlei erforderlich: Gewalt von der einen Seite, und Gehorsam von der andern. Die Kräftigeren und Mächtigeren zwangen die andern, sich ihnen zu unterwerfen, und so entstand ein erblicher Adel, der mit der Macht der Herrschaft auch das Recht in Anspruch nahm. So wurde das Recht ein particuläres, was

durch alle Verhältnisse, nicht blos politische — sondern auch Privat- und Familien-Verhältnisse hindurchging. Das Recht der Einzelnen rief von der andern Seite die Rechtlosigkeit dessen hervor, worauf sie sich bezogen. Von Zwang und Gewalt ging die Bildung des Ganzen aus, also von der particulären Macht, von der Herrschaft, nicht des Ganzen, sondern der Einzelnen, welche deshalb die Herren wurden über die andern, die Knechte. Da das Ganze durch jene Macht und Gewalt, durch Zwang und Herrschaft nur zusammengehalten werden konnte, so wurde die Macht der Einzelnen politisch, und darum auch das Recht derselben politisch. Die Mächtigen und Gewaltigen, die die anderen zwangen, wurden die politisch Berechtigten, die übrigen die politisch Rechtlosen. Jene, die politischen Herren hießen: Patrizier; diese, die politischen Knechte: Plebejer. Wir finden in Rom ursprünglich daher blos eine politische Form: die aristokratische Form, die die politische Substanz bildet. Dies ist der particulären Macht und dem daraus sich erzeugenden particulären Recht der Einzelnen ganz gemäß. Wir sehen: der Unterschied der politischen Substanz der griechischen Staaten und des römischen ist groß. In den griechischen Staaten waren die polischen Staatsformen mit dem Leben, aber unmittelbar vorhanden. In Rom macht ursprünglich blos die eine Form, die aristokratische, das politische Ganze durch Zwang, durch particulare Macht und Gewalt aus. Die andern müssen erst gebildet, erzeugt, hervorgerufen werden. In Sparta und Athen waren die politischen Staatsformen zusammen ursprünglich da: in Sparta nebeneinander, und wechselnd an Macht und Herrschaft, in Athen ineinander übergehend. In Rom entstehen sie auseinander. Die ursprüngliche politische Form, die aristokratische, rief zunächst die monarchische hervor.

Wir sehen hier also etwas ganz Neues: eine politische Macht ruft die andere hervor, während in Sparta und Athen alle schon da waren. Wir müssen hierin das Individuelle und Particuläre erkennen, was sich politisch selbst zu bestimmen anfängt. Die Könige wurden daher gewählt, und auch der Senat; aber von der Aristokratie gewählt waren sie im Grunde nicht mehr als Mitglieder derselben. Der Senat war ein aristokratischer Aus-

schluß. Einmal gewählt mußten die Könige sich aber auch selbstständig zu machen suchen, und dies wurde ihnen nur dadurch möglich, daß sie der Aristokratie entgegentraten, und diese beschränkten. Dies vermochten sie wieder nur, indem sie sich den Plebejern zuwandten. Servius Tullius konnte der Aristokratie die Anwartschaft auf Königthum und Staatsämter zwar nicht nehmen, aber stellte doch eine von derselben unabhängige Macht des Besitzes fest. Er theilte das Volk in sechs Classen, führte verschiedene Stände ein, tilgte viele Schulden der Plebejer, und machte die Armen zu Grundeigenthümern. Ja noch mehr: er forderte ihre Genehmigung für Gesetze und Wahlen, gab ihnen ein Votum, und bildete sie auf diese Weise zu einer politischen Macht aus. Wie die aristokratische Form die monarchische, rief diese die demokratische Form hervor. Der König wurde erst dadurch selbstständig, daß er Schöpfer der demokratischen Form, einer politischen Form wurde, durch die er die aristokratische Form beschränkte, und sich zugleich von derselben emancipirte. Servius Tullius ist insofern der Schöpfer der politischen Formen in Rom, er ist ein eben so großer Politiker und Gesetzgeber, als Lykurg und Solon. Es ist aber zwischen ihnen ein wesentlicher Unterschied: Lykurg und Solon verhalten sich in ihrer Gesetzgebung rein objectiv, sie stellen nur fest, was das Leben selbst erzeugt und gebildet hatte. Servius Tullius dagegen ist das bildende Subject, welches das politische Leben nach seinen wesentlichen Formen schafft. Die ursprünglich aristokratische Form selbst wurde erst durch ihre Beschränkung zur wahrhaft politischen Form erhoben, denn sie hörte dadurch auf, abstract politische Substanz zu sein. Wir sehen auch hier den Unterschied zwischen Griechenland und Rom: Das Einzelne, Particuläre giebt sich politisch sein Recht. Die politische Dialektik ist eine andere: in Sparta hatten wir das Sein der politischen Formen, in Athen das Werden derselben zueinander, hier haben wir das Werden dieser Formen auseinander.

Das Königthum setzte sich immer mehr fest, und wurde zuletzt zum Extrem. Tarquinius Superbus, der letzte König, kümmerte sich wenig um den Senat und die Aristokratie. Es schien, als wollte er diese aussterben lassen, denn wenn ein

les soll das besondere Interesse des Einzelnen im Ganzen erhalten werden, er sieht die platonische Idee daher als eine Schranke der Individualität an. Er ist aber weit davon entfernt, dem Individuum das Recht zu geben, aus dem Ganzen herauszutreten. Ihm ist der Staat, das Ganze, ebenfalls das Erste. Der Einzelne soll aber dem Ganzen nicht durchaus geopfert werden, aber soll sich auf Kosten des Ganzen auch nicht geltend machen wollen. Nach Plato besondert sich der Staat, das Ganze in Stände, aber dabei bleibt er stehen: das Besondere vereinzelt sich nicht. Plato setzt ferner die Idee des Gerechten voraus, deswegen abstrahirt er von dem Werden des Ganzen, wie der Staat sich bildet, gestaltet. Aristoteles dagegen geht vom Einzelnen aus. Er betrachtet die verschiedenen Zustände, wie das Leben sie mit sich bringt, er fordert Besitz, Eigenthum, erkennt das natürliche Bedürfniß an, Talent, Fähigkeit des Einzelnen, untersucht die verschiedenen Einrichtungen des Staats, wie sie im Zusammenhang sind mit den natürlichen Bedürfnissen der Menschen, spricht von ihrer Vertheilung, Mischung, Gegenseitigkeit. Erst aus der Betrachtung aller dieser Dinge und Verhältnisse kommt er auf das Gerechte, aus all dem Einzelnen geht ihm das Ganze hervor. Er geht also vom Einzelnen aus, kommt dadurch zum Besondern, den Ständen und ihren Abstufungen, und so zum Ganzen. Man kann dies naturgemäßer nennen, aber das Natürliche ist nicht die Quelle des Staats bei Aristoteles, wie Stahl irrig meint, sondern die Voraussetzung. Stahl faßt das Einzelne, wovon Aristoteles ausgeht, mechanisch als blos äußerliche Theile des Ganzen. Er sieht in der aristotelischen Politik nichts weiter, als die Wissenschaft von der natürlichen Wirkung und Gegenwirkung der Einrichtungen. Aristoteles soll damit nur Gegebenes zurechte machen, während Plato all der Untersuchungen des Einzelnen nicht bedürfe, um das Gerechte zu finden. Das Ganze soll bei Aristoteles durch jene Untersuchung des Einzelnen nicht anschaulich werden. Nach Stahl müßte Aristoteles das Einzelne als solches belassen, und das Ganze wäre eine blos mechanische Zusammenstellung, ein Aggregat des Einzelnen und Vielen, was sich gerade bei Aristoteles zum Ganzen gliedert. Aber noch mißlicher ist der Versuch Stahls, den Aristoteles in Betreff des Einzelnen von Sei-

ten der Natur und der Natürlichkeit im modernen Sinne der Rechtsphilosophie rechtfertigen und ihn und Plato zugleich als der sogenannten ungeschichtlichen Ansicht ermangelnd kritisiren zu wollen.

Mit dem Untergange der griechischen Welt durch die freie Individualität, die sie als das Princip der Bildung überhaupt aus sich herausgeboren hatte, machte sich das Recht des Einzelnen immer mehr geltend. Das besondere Interesse trat immer mehr berechtigt hervor und forderte im Staate etwas für sich zu sein und zu gelten. Damit wurde nun eine andere Politik nöthig, und der Staat mußte sich politisch anders als bisher gestalten. Wenn der Einzelne im Ganzen etwas für sich ist und gilt, so tritt jedes dem andern als ein Particuläres gegenüber. Es ist nicht mehr ein Recht des Ganzen, sondern auch das Recht des Einzelnen. Das Recht bleibt kein substanzielles mehr, des Ganzen, wogegen das Recht des Einzelnen als unberechtigt erschiene, sondern es giebt nun zwei Rechte, des Ganzen und des Einzelnen: der allgemeine Zweck und der besondere. Der Einzelne giebt sich in seinem besondern Interesse seine Existenz und Wirklichkeit. Es heißt nun: „Jedem das Seine". Der Einzelne existirt für sich als etwas Besonderes im Ganzen. Dadurch geschieht die politische Umbildung des letztern, die im römischen Staate zur Wirklichkeit gelangte.

Der römische Staat entstand ebenfalls wie der griechische aus Mischvölkern. Räuberische Hirten, so heißt es, fanden sich zu einem Ganzen zusammen, und dies Ganze soll der jugendlich anfangende Staat gewesen sein. Die umliegenden Völkerschaften schlossen sich von ihnen ab und wollten mit ihnen keine Gemeinschaft haben: daher die Weiber geraubt werden mußten. Mit Raub und Gewalt fing Rom an, und es behielt diesen Charakter auch bei. Um dies schweifende Leben aber nun auch als ein Ganzes zusammenzuhalten, mußte dasselbe gebunden werden. Dazu war zweierlei erforderlich: Gewalt von der einen Seite, und Gehorsam von der andern. Die Kräftigeren und Mächtigeren zwangen die andern, sich ihnen zu unterwerfen, und so entstand ein plötzlicher Adel, der mit der Macht der Herrschaft auch das Recht in Anspruch nahm. So wurde das Recht ein particuläres, was

in den Händen der bewaffneten Macht; wer diese hatte, der hatte auch jene und die Heere geboten schon über die Verfassung. Pompejus eroberte eigenmächtig das Morgenland, Cäsar das Abendland, und die Bürgerfreiheit galt so viel als nichts mehr. Die Bürger schlossen sich an jene mächtigen Individuen an, und theilten sich der Herrschaft wegen in Factionen. Pompejus mit dem Senat war scheinbar der Vertheidiger der Republik, Cäsar mit seinen Legionen stand ihm gegenüber. Beide mächtige Individuen rangen um die Herrschaft der Welt. Cäsar behielt den Sieg und damit griff die monarchische Form über die demokratische über. Die demokratischen und aristokratischen Formen der alten Welt nahmen ein Ende: die monarchische Form fing an ausschließlich zu herrschen. Man darf das römische Kaiserthum deshalb nicht mit dem römischen Königthum verwechseln. Wenn Beides sich zwar in monarchischer Form darstellt, so fällt doch der Unterschied in die Augen. Das Königthum wurde von der aristokratischen, das Kaiserthum von der demokratischen Form hervorgerufen. Es ist daher nicht richtig, wenn Dahlmann glaubt, daß Cäsar durch Wiederherstellung des Königthums den Staat aus der Schwankung habe reißen wollen. Das Kaiserthum war noch nicht dagewesen, und konnte darum nicht wiederhergestellt werden. Das alte Königthum war durch den Senat beschränkt, im Kaiserthum war der Senat zum Schatten geworden. Die römischen Kaiser vermieden auch den Namen Könige, und hörten denselben nicht gern. Sie nannten sich Imperatoren, Feldherrn, was sie auch ursprünglich waren. Der römische Kaiser war Alles in Einem: er war der Erste im Senat, dieser mußte thun, was er wollte; er war Consul, Tribun und Censor und gebot über die ganze militärische Macht. Die gesammte Staatsmacht spitzte sich in ihm zu. Wie in Perikles sich alle politischen Staatsformen Athens zusammen nahmen, so im Kaiser die römischen Staatsformen; aber der Unterschied ist, daß Perikles die Formen alle in sich vereinigte, keine über die andere erhob, während der römische Kaiser die monarchische Form auf Kosten der beiden andern allein geltend machte. Die ganze römische Staatsverfassung war formlos geworden; alle politischen Gewalten und Institutionen liefen im Kaiser nicht concret zusammen, wie in Perikles, sondern abstract: sie waren vor seinem Willen gleich,

d. h. so viel als nichts, es galt nur der kaiserliche Wille. Alles kam auf des Kaisers Persönlichkeit an: es hat edle und unedle Kaiser gegeben; auf die Verfassung hatte das aber keinen Einfluß: sie blieb im Ganzen wie sie war, denn die Kaiser versuchten keine neue Organisation. Sie waren daher weniger politisch bildend, als daß die politische Bildung Roms sich in ihnen erschöpft und aufgelöst hatte. Die Reichen und Begüterten drängten sich aus allen Enden des römischen Reichs nach Rom, um in den Senat und in den römischen Adel aufgenommen zu werden. Ja Ausländer wurden sogar römische Kaiser. Der Kaiser war das Höchste, was es gab: er war numen, sacrum numen; daher des Kaisers Apotheose. Das sollte Religion sein, dahin war es gekommen. Es schien, der Wille des Einzelnen war der allmächtige Wille geworden. Aber die Römer und die römischen Kaiser selbst konnten sich in dieser politischen Wirklichkeit, die ihre Bildung vollendet zu haben schien, unmöglich befriedigen. Es ist nicht zufällig, daß die gebildeten Römer zu dieser Zeit sich dem Stoicismus und Skepticismus der griechischen Philosophie ergaben, und dadurch die Abstraction ihres Innern gegen die Wirklichkeit zu rechtfertigen suchten. Denn diese stoische Bildung war keine politische, sondern persönliche, subjective, dem Principe der freien Individualität und abstracten Selbstbestimmung gemäße Bildung. Es gab selbst Kaiser, die stoische Philosophen waren. Der Inhalt dieses gebildeten Denkens war das Subject in seiner Abstraction von der Wirklichkeit, das reine Denken unserer selbst. Der so gebildete Mensch ging nicht blos gegen die Wirklichkeit des Lebens, sondern auch gegen seine eigene Individualität und Natürlichkeit in sich, gegen die Triebe und Neigungen. Er kommt dadurch zum Bewußtsein, daß er mit der unendlichen Würde der Persönlichkeit begabt ist, daß darin die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit und Freiheit sind, Gesetze, welche von seiner Vernunft gefordert werden, aber welche er nicht in der Wirklichkeit, sondern blos in sich findet. Dies ist mit Bezug auf die Wirklichkeit jener Zeit der tiefere Grund, warum der Mensch sich aus der Welt in sich zurückzog. Es kann der Einzelne diese Gesetze, die in seinem Innern liegen, verwirklichen wollen. Aber weil sie nur ein Inneres sind, ist kein Mensch, kein Volk, die ganze Welt wegen der Natürlichkeit

concreten Selbstbestimmung, zur wahren Freiheit in der Welt und Wirklichkeit. Darum mußte mit dem Christenthume die Sklaverei allmälig aufhören, als dem Geiste zuwider, denn die Freiheit ist der Inhalt selbst.

Gehen wir etwas tiefer auf das christliche Princip ein, und versuchen es zu deuten. Die Vorstellung, daß Gott Mensch geworden, ist das Härteste, was dem Menschen oder vielmehr seinem Verstande zugemuthet werden kann. Dem unbefangenen Sinne scheint es vielmehr natürlich, Gott sich menschlich vorzustellen und zu denken. Die Scheidewand zwischen Gott und Menschen fällt darnieder, es erscheint der Gott-Mensch, als die Zeit erfüllet war, der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen löst sich auf. Das Ewige ist zeitlich geworden, dies ist gegen den Verstand, darum ist dieser Glaube über den Verstand, der an dem Gegensatze von Endlichem und Unendlichem festhält. So muß denn in diesem Glauben Gott, das unendliche Wesen alles Zeitliche über sich ergehen lassen. Der Gottmensch ist ein leidender Gott, die Schranke der Endlichkeit muß an ihm in ihrer ganzen Ausdehnung erscheinen, das Leiden und Sterben Christi ist nothwendig. Er duldet Alles, er ist kein Gott der That, wie der griechische, er schlägt nicht drein, wie ein Heros, auch die Jünger sind keine Helden: Petrus hieb dem Knechte ein Ohr ab, und das ist Alles. Dulden, leiden ist das Pathos. Der Gottmensch bringt ein anderes Schwert, als das von Stahl und Eisen, er bringt das Schwert des Geistes und der Freiheit. Er machte frei von der Schranke der Endlichkeit, und darum muß auch das Endliche und Natürliche an ihm aufgehoben werden. Er geht in den Tod, das Sinnliche und Natürliche, das Leben und der schöne Schein sind ans Kreuz geheftet. Es ist nichts daran, an diesem Leben, das wahre Leben geht erst nach dem Tode an. So kommt ein Dualismus des Lebens in den Glauben, des Diesseits und Jenseits. Das Natürliche ist seinem Begriffe nicht gemäß, ist endlich, aber der Geist ist unendlich, und zwar ist er es durch Aufopferung des natürlichen Lebens. Der Tod Christi ist der bittere Tod für den Geist und seine Befreiung von der natürlichen Schranke. Uns aber hat er auf Erden zurückgelassen, er ist dieser Welt entrückt, aus dem Diesseits in das Jenseits; er ist im Himmel, nicht auf Erden. Auf Erden ist nichts übrig

von ihm, als das Land, wo er gelebt, das heilige Land, als die Stätte, wo er gewandelt, als das Felsengrab, wo er gelegen, das heilige Grab. Dies Alles ist selbst irdisch und noch da, und tragen wir Verlangen nach diesen Dingen, so kleben wir am Aeußerlichen und erkennen den Geist nicht an, für den er in den Tod gegangen, der Geist wird zur Reliquie. Galt es für Glauben, daß Christus in den Himmel, in das Licht erhoben sei, und uns in der Finsterniß zurückgelassen habe, so mußte die Welt und der Glaube auseinanderfallen. Die Welt wurde als eine schlechte Welt vorgestellt, als ein Jammerthal, aus dem baldigst befreit zu werden, das größte Glück ist. Zeit und Ewigkeit fiel auseinander, anstatt daß man das Ewige im Zeitlichen hätte suchen sollen. Das Zeitliche also ist ein bloßes Scheinleben, kein wahres, nur ein Durchgang zum ewigen Leben, was erst nach dem Tode anfängt, weshalb man nur zu sterben braucht, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Der Geist aber ist das ewige Leben, die Welt ist nicht von ihm verlassen, nicht geistlos, sondern in ihr weht der göttliche Odem. Aber das Wahre soll nun einmal jenseits, das Unwahre, Nichtige diesseits sein, die Natur und das Menschenleben, und alle Einrichtungen desselben, besonders auch der Staat. Eins nur steht mit der Himmelswelt in Zusammenhang, die Kirche. Als göttliche Institution ertheilt sie sich das Privilegium der Wahrheit, sie nur will und kann einen Gott wissen, alles Andere soll sinn- und bedeutungslos sein. Da Gott die Wahrheit ist, so ist die Kirche, die die Wahrheit besitzt, unfehlbar, Infallibilität kommt ihr als wesentliches Prädicat zu. Gott ist Herr des Himmels und der Erde, also muß die Kirche über das Irdische herrschen, und so maßt sie sich im Namen Gottes die Universalherrschaft an.

Wir sehen hier einen Unterschied und Gegensatz zwischen dem Glauben und der Welt hervortreten, die in ihrer Wirklichkeit dem Glaubensinhalte, als der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht gemäß ist. Aber der Glaube ist die Wahrheit und Gewißheit des Geistes der Welt, er muß sich daher in der Welt verwirklichen, muß die Welt mit dem Glauben durchdringen, damit derselbe kein bloßes Inneres bleibe, sondern wirklich eine Realität sei. Der Unterschied des Glaubens und der Welt soll

Dritte Vorlesung.

Das Christenthum. — Der christliche Glaube. — Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. — Die ersten Gemeinden. — Demokratische Form derselben. — Die Controversen über ihre ursprüngliche Form. — Weitere Verbreitung des christlichen Glaubens. — Erhebung der demokratischen Form der Gemeinde zur aristokratischen. — Erhebung des christlichen Glaubens durch Kaiser Konstantinus zur Staatsreligion. — Griechische Kirche. — Einheit der Kirche und des Staats. — Streit über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi. — Arius und Athanasius. — Cyrillus und Nestorius. — Der römische Bischof Cölestinus. — Eutyches. — Beendigung des Streits durch Leo den Großen. —

Mit dem Christenthume, als der Religion des Geistes und der Freiheit, fängt eine neue Welt an.

In der heidnischen und jüdischen Welt fehlte trotz der hohen Bildung die Einheit und Versöhnung des Menschengeistes mit dem göttlichen. Gott wurde zwar von den Griechen menschlich vorgestellt, die Götter stiegen vom Olymp herab, und mischten sich unter die Menschen; die großen Künstler producirten die innerste Vorstellung, welche sich das Volk von Gott, seinem Wesen machte, zur Anschauung heraus; das Volk erkannte sein Wesen in den schönen Göttergebilden, und verehrte dasselbe. Das aber war nur der schöne Schein, die sinnliche Form, die im Christenthume als Fleisch und Blut ans Kreuz geschlagen wurde, um aufzustehen im Geiste. Mit dem Christenthum kommt die Freiheit des Geistes in die Welt, mit Christus wird das Licht der Welt geboren. Es ist merkwürdig zu sehen, welch eine Bewegung in der Welt zu jener Zeit, welch ein Drängen der Völker, welches allgemeine Bedürfniß der Nationen, von diesem Lichte erleuchtet, von diesem Geiste erfüllt und beseelt zu werden. Da kommen die Weisen aus dem Morgenlande, die Bildung, und die Hirten auf dem Felde, das Volk, und die Könige, die irdische Macht, weise und gering an Verstand, arm und reich: alles eilt herbei, um dem Geiste der Wahrheit seine Verehrung zu bringen, um den Unterschied des Standes und die Trennung des menschlichen Geistes vom göttlichen aufgehoben anzuschauen. —

Wenn die Heiden Gott als bloße Naturmacht oder als eine Vielheit von Göttern vorstellen, die Juden ihn als ein jenseitiges Wesen ohne Bildniß und Gleichniß denken, so ist in beiden Vorstellungen Gott noch ein dem Menschen fremdes Wesen, was so lange gilt, bis die Welt nicht zu dem Glauben fortgeht, daß Gott Mensch geworden. Erst wenn Gott als ein wirklicher Mensch erfunden geglaubt wird, ist die Möglichkeit gegeben, daß Gott dem Menschen nicht fremd bleibe, und damit sowohl das abstracte Jenseits der jüdischen Vorstellung, als das nur vorgestellte Diesseits der griechischen Welt negirt und überwunden.

Der Glaube der Welt wurde nun so der Glaube an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Das Verlangen und Bedürfniß der Welt nach Einheit des Menschen mit seinem Wesen, diese Sehnsucht der Welt, konnte nur durch den Glauben gestillt werden, daß der Mensch wirklich das Wesen in sich aufzunehmen vermöge, daß er als ein einzelner Mensch ein Moment des Geistes selbst sei, demselben nicht fremd gegenüber bleibe. Diese große Wahrheit, welche der Geist selbst ist, erschien in Jesu Christo. Sollte nämlich der Glaube, daß der Einzelne in seiner Natürlichkeit und Endlichkeit in Einheit mit Gott, seinem Wesen sein, mit demselben eins und versöhnt werden kann, Glaube der Welt werden, so mußte auch ein Einzelner erscheinen, der in der Natürlichkeit und Aeußerlichkeit des Lebens eins mit dem Wesen und demselben gleich war. Es mußte die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in diesem Einzelnen angeschaut, vorgestellt und zum Bewußtsein gebracht werden. Aber der Mensch ist als Einzelner in seiner Natürlichkeit unmittelbar doch nicht eins mit dem Wesen, er ist vielmehr in seiner Natürlichkeit entzweit mit demselben, wie dies richtig das Gefühl und die Empfindung der jüdischen und alten Welt gewesen ist. Er kann aber dadurch in Einheit mit Gott, seinem Wesen gelangen, daß er, wenn er gleich in der Aeußerlichkeit und Natürlichkeit lebt, doch nicht natürlichen Herzens bleibt, wenn er sich gegen seine Natürlichkeit, aber auch zugleich in Einheit mit derselben frei bestimmt. Das ist der große Unterschied zwischen dem Menschen der alten und der neuen Welt. Es kommt zwar in der alten Welt zur freien Individualität und abstracten Selbstbestimmung gegen die Welt, zur Subjectivität, aber nicht zum Geiste, zur

concreten Selbstbestimmung, zur wahren Freiheit in der Welt und Wirklichkeit. Darum mußte mit dem Christenthume die Sklaverei allmälig aufhören, als dem Geiste zuwider, denn die Freiheit ist der Inhalt selbst.

Gehen wir etwas tiefer auf das christliche Princip ein, und versuchen es zu deuten. Die Vorstellung, daß Gott Mensch geworden, ist das Härteste, was dem Menschen oder vielmehr seinem Verstande zugemuthet werden kann. Dem unbefangenen Sinne scheint es vielmehr natürlich, Gott sich menschlich vorzustellen und zu denken. Die Scheidewand zwischen Gott und Menschen fällt danieder, es erscheint der Gott-Mensch, als die Zeit erfüllet war, der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen löst sich auf. Das Ewige ist zeitlich geworden, dies ist gegen den Verstand, darum ist dieser Glaube über den Verstand, der an dem Gegensatze von Endlichen und Unendlichen festhält. So muß denn in diesem Glauben Gott, das unendliche Wesen alles Zeitliche über sich ergehen lassen. Der Gottmensch ist ein leidender Gott, die Schranke der Endlichkeit muß an ihm in ihrer ganzen Ausdehnung erscheinen, das Leiden und Sterben Christi ist nothwendig. Er duldet Alles, er ist kein Gott der That, wie der griechische, er schlägt nicht drein, wie ein Heros, auch die Jünger sind keine Helden: Petrus hieb dem Knechte ein Ohr ab, und das ist Alles. Dulden, leiden ist das Pathos. Der Gottmensch bringt ein anderes Schwert, als das von Stahl und Eisen, er bringt das Schwert des Geistes und der Freiheit. Er machte frei von der Schranke der Endlichkeit, und darum muß auch das Endliche und Natürliche an ihm aufgehoben werden. Er geht in den Tod, das Sinnliche und Natürliche, das Leben und der schöne Schein stirbt den Kreuzestod. Es ist nichts daran, an diesem Leben, das wahre Leben geht erst nach dem Tode an. So kommt ein Dualismus des Lebens in den Glauben, des Diesseits und Jenseits. Das Natürliche ist seinem Begriffe nicht gemäß, ist endlich, aber der Geist ist unendlich, und zwar ist er es durch Aufopferung des natürlichen Lebens. Der Tod Christi ist der bittere Tod für den Geist und seine Befreiung von der natürlichen Schranke. Uns aber hat er auf Erden zurückgelassen, er ist dieser Welt entrückt, aus dem Diesseits in das Jenseits; er ist im Himmel, wir auf Erden. Auf Erden ist nichts übrig

von ihm, als das Land, wo er gelebt, das heilige Land, als die Stätte, wo er gewandelt, als das Felsengrab, wo er gelegen, das heilige Grab. Dies Alles ist selbst irdisch und noch da, und tragen wir Verlangen nach diesen Dingen, so kleben wir am Aeußerlichen und erkennen den Geist nicht an, für den er in den Tod gegangen, der Geist wird zur Reliquie. Galt es für Glauben, daß Christus in den Himmel, in das Licht erhoben sei, und uns in der Finsterniß zurückgelassen habe, so mußte die Welt und der Glaube auseinanderfallen. Die Welt wurde als eine schlechte Welt vorgestellt, als ein Jammerthal, aus dem baldigst befreit zu werden, das größte Glück ist. Zeit und Ewigkeit fiel auseinander, anstatt daß man das Ewige im Zeitlichen hätte suchen sollen. Das Zeitliche also ist ein bloßes Scheinleben, kein wahres, nur ein Durchgang zum ewigen Leben, was erst nach dem Tode anfängt, weshalb man nur zu sterben braucht, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Der Geist aber ist das ewige Leben, die Welt ist nicht von ihm verlassen, nicht geistlos, sondern in ihr weht der göttliche Odem. Aber das Wahre soll nun einmal jenseits, das Unwahre, Richtige diesseits sein, die Natur und das Menschenleben, und alle Einrichtungen desselben, besonders auch der Staat. Eins nur steht mit der Himmelswelt in Zusammenhang, die Kirche. Als göttliche Institution ertheilt sie sich das Privilegium der Wahrheit, sie nur will und kann einen Gott wissen, alles Andere soll sinn- und bedeutungslos sein. Da Gott die Wahrheit ist, so ist die Kirche, die die Wahrheit besitzt, unfehlbar, Infallibilität kommt ihr als wesentliches Prädicat zu. Gott ist Herr des Himmels und der Erde, also muß die Kirche über das Irdische herrschen, und so maßt sie sich im Namen Gottes die Universalherrschaft an.

Wir sehen hier einen Unterschied und Gegensatz zwischen dem Glauben und der Welt hervortreten, die in ihrer Wirklichkeit dem Glaubensinhalte, als der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht gemäß ist. Aber der Glaube ist die Wahrheit und Gewißheit des Geistes der Welt, er muß sich daher in der Welt verwirklichen, muß die Welt mit dem Glauben durchdringen, damit derselbe kein bloßes Inneres bleibe, sondern wirklich eine Realität sei. Der Unterschied des Glaubens und der Welt soll

nicht sein und bleiben: die Welt soll mit dem Glauben in Einheit gebracht werden. Der Glaube muß die Wahrheit nicht blos sein, sondern muß sich als die Wahrheit auch beweisen und in der Welt bewähren. Darin liegt die Forderung, daß die Welt und ihre Wirklichkeit, wie sie bisher politisch sich entwickelt und gebildet hat, durch das Christenthum umgestaltet werde, daß der Staat sich dem christlichen Principe gemäß bilde und verwirkliche.

Das Christenthum ist, weil im Unterschiede und Gegensatz gegen die Welt auftretend, zuerst unpolitisch. Es fängt nicht wie die alte Welt, mit dem Staate, sondern gegen den Staat an, den es vorfindet: seine Aufgabe ist, diesen Staat umzubilden. Es fängt religiös an und fährt dann fort, die vorgefundene Welt und Wirklichkeit durch den Glauben umzugestalten. Die nächste Realität, die es gewinnt, sind die Gemeinden, welche zunächst unpolitisch sind und bleiben. — Die Gemeinden griffen ebensowenig in Staatsangelegenheiten ein, als sie den Imperator als ihren unumschränkten Oberherrn ansahen. Einen andern Herrn wußten sie über sich, erhaben über die Erde, hoch im Himmel thronend; dadurch, und also durch den Glauben, kamen sie mit dem Staate in Collision. Deshalb wurden sie des Glaubens wegen verfolgt, aber befestigten ihren Glauben dadurch, verbreiteten ihre Lehre durch geistigen Muth, durch Märtyrerthum und Leiden aller Art. Es konnte durch sie nicht sogleich zu einem Staate kommen, dieser war ihnen vielmehr fremd und gegeben, war nicht innerliche Production des christlichen Geistes selbst. So lange nun der jüdische und römische Staat das Medium waren, worin sie sich großziehen mußten, waren sie in weltlicher Hinsicht bloße Secten, — denn eine Kirche ohne Staat giebt es nicht. Wenn nun der neue christliche Geist sowohl das antike als orientalische Princip umgestalten und überwinden sollte, so mußten beide aufgenommen werden: die Gemeinden wurden durch diese Aufnahme und Umbildung zur Kirche weltlich und politisch. Es ist daher unpolitisch, das Christenthum in der Gegenwart auf jene Gemeinden zurückführen zu wollen, und nicht blos unpolitisch, sondern geradezu dem Principe und der Aufgabe des Christenthums zuwider, welches die weltliche und daher politische Umgestaltung durch den Glauben bezweckt.

Die Gestaltung und Bildung der ersten Gemeinden folgt zwar aus dem Glaubensinhalt, welcher der Geist und die Frei-

Willen eines persönlichen Gottes nicht die Rede sein. Im Judenthume wird Gott zwar als Subject vorgestellt und gedacht, aber ist Gott nicht wirklich Person; dazu gehört eben das Eintreten in die Zeit und Geschichte, daß das Moment der Endlichkeit und Natürlichkeit als ein inneres, ob zwar unendlich überwundenes in dem göttlichen Wesen selbst angeschaut wird.

Betrachten wir nun weiter, wie die ersten Gemeinden und ihre Entwickelung zur Kirche sich unter diesen Voraussetzungen der politischen Bildung der alten Welt und der jüdischen Religion organisiren. Denn ohne Organisation ist keine Gemeinschaft möglich, und diese konnte nur dem christlichen Principe des Geistes und der Freiheit gemäß vor sich gehen, also durch innere Selbstbestimmung, durch freie Wahl. Das Leben der Gemeinde war zunächst ein blos inneres, aber mit dem Streben, kein Inneres zu bleiben, sondern, wie gesagt, die vorgefundene Welt politisch umzugestalten. Dazu war erforderlich, daß sie sich selbst eine äußerliche Gestalt und Wirklichkeit in ähnlicher Form geben mußte. In Rom riefen die politischen Staatsformen eine die andere hervor, wegen der, wenn auch nur abstracten Selbstbestimmung. Was dort politisch, das finden wir hier religiös, nur daß die Folge eine andere ist. Indem die Gemeinden demokratisch ihre Vorsteher wählten, riefen sie die aristokratische Form hervor. Die Vorsteher machten sich bald nicht blos in Betreff des Glaubens geltend, sondern auch des Lebens: sie besorgten die innern und äußern Angelegenheiten. Die Organisation der Gemeinden war also ursprünglich demokratisch: die Gemeindeverfassung war presbyterial. Indem aber die demokratische Form die aristokratische hervorrief, entstand das Episkopat. Man streitet sich darüber, welche Form die ursprüngliche sei. Die Controverse ist, ob das Episkopat unmittelbar eine Fortsetzung des Apostelats ist, oder eine Folge der Presbyterialverfassung. Im erstern Fall hätten die Gemeinden gleich anfangs eine allgemein kirchliche Verbindungsform gehabt, was unwahrscheinlich ist. Denn der innerliche subjective Glaube geht der äußern objectiven Wirklichkeit voran. Die Gemeinden thaten mit dieser Aeußerlichkeit und Wirklichkeit des Lebens einen Schritt weiter zur Kirche. Denn zur Kirche gehört eben nicht blos der innerliche subjective Glaube, sondern auch die äußere objective Wirk-

ist allgemein ein Unglück, ein Fluch, der das jüdische Volk getroffen; wir wissen, warum? weil es den Geist verleugnet und doch die unendliche Sehnsucht danach empfindet. Ein Volk zu sein ohne Staat, — ach! welch ein Elend, welch ein schreckliches Loos in der Weltgeschichte, welches sich nur dadurch ändern kann, daß die Juden entweder Christen oder Heiden werden.

Ist aber auch der jüdische Staat nicht mehr, und die jüdische Religion nur lebendig in fremden Staaten, so ist jener doch erhalten aber umgebildet in der christlichen Kirche des Mittelalters: er ist so darin enthalten, wie das Gesetz im Evangelium. Ebenfalls ist der römische Staat, der polytheistisch heidnische nicht mehr, wohl aber ist das römische Recht erhalten in der Kirche, die sich zum Staate verwirklicht hat. Das Christenthum, welches Judenthum und Heidenthum vorfand, hat beides in veränderter Gestalt aufgenommen. Das alte Testament gehört zur heiligen Schrift, und das römische Recht ist in alle unsere Lebensverhältnisse eingedrungen. — Das Christenthum mußte alles das in seiner weiteren Fortbildung aufnehmen, und nimmt es [redacted]

die Würde des pontifex maximus in seiner Person vereiniget, und so historisch die höchste priesterliche Person in ihm gegeben war. Das Christenthum war noch nicht staatenbildend oder politisch, sondern blos religiös, mehr innerlich, als äußerlich, und war deshalb nicht mächtig, sondern blos Mittel der Macht und Herrschaft.

Indem die ersten Gemeinden den Staat verachteten, entwickelte sich zuerst der Glaube zum Dogma. Wir finden in dem morgenländischen Reiche deshalb mehr theoretisch die Lehre sich entwickeln, als practisch und politisch das Leben sich bilden. Da das christliche Princip wesentlich der Geist und die Freiheit, die subjective Einsicht ist, so war allenthalben Streit um der Lehren und Dogmen willen. Ein Volk, möchte man daraus schließen, bei welchem viel solcher Streit ist, verräth wenig politisches Interesse und Bildung. Die Concilien waren blos theoretisch von Bedeutung, practisch waren sie blinde Werkzeuge der Regierung. Die Kaiser nannten die Streitigkeiten auf den Concilien elende Zänkereien, so wenig Interesse hatten sie für die Lehre. Als der große Streit über die göttliche und menschliche Natur Christi — daß die Einheit beider Naturen das eigentliche Element des christlichen Glaubens ist, wurde schon bemerkt — zwischen Arius und Athanasius ausbrach, da gebot der Kaiser Stillschweigen, weil das Volk dadurch nur verwirrt werde. Dieser Streit veranlaßte das nicäische Concil, wo mit absichtlicher Vernachlässigung der lateinischen Bischöfe der athanasische Lehrbegriff decretirt wurde. Athanasius aber bald nach Trier verbannt, schloß sich dem römischen Bischofe an, und dieser nahm die Gelegenheit wahr, als Richter zwischen den griechischen Bischöfen aufzutreten. Darauf erfolgte eine Synode zu Antiochia, man wollte die strenge Lehre des Arius gern opfern, und sich mit dem römischen Bischof versöhnen. Aber dieser wich allen Friedensanträgen aus, er unterhandelte zwar mit den griechischen Bischöfen, aber verlangte, daß zu Rom eine Kirchenversammlung über den athanasischen Lehrbegriff gehalten werde. Da sollten sich die griechischen Bischöfe einfinden, und sollten sich dem Urtheile des römischen unterwerfen. Aber diese weigerten sich, und nun mischte der Kaiser sich in die Sache. Julian ertheilte beiden Parteien Amnestie, zeigte seine völlige Indifferenz

lichkeit. Die Gemeinden näherten sich dadurch zwar dem Staate, aber konnten wegen der monarchischen Form, zu welcher sich der Staat der alten Welt entwickelt hatte, noch keinen Einfluß auf denselben haben. Dazu war erforderlich, daß die Kirche aus ihrer aristokratischen Form selbst zur monarchischen sich erheben mußte. —

Das Christenthum konnte innerhalb des alten Roms keinen geeigneten Boden finden, dazu wurden andere Völker gefordert, die auch ihre Wanderung bald antraten, und die alte römische Welt zur Aufnahme des neuen welthistorischen Princips fähig machten. Wir sehen deshalb, daß das Christenthum besonders nach der Völkerwanderung und nach der Theilung des Reichs unter Druck und Verfolgung sich immer mehr verbreitet. Der Kaiser war der Staat, er mochte residiren, wo er wollte. Der Kaiser Konstantin erhob das Christenthum, als dasselbe im römischen Reiche immer mächtiger wurde, zur Staatsreligion, um dadurch seine Macht zu befestigen. Die Religion war ihm jedoch blos Mittel; auf den Staat selbst, auf dessen politische Umbildung hatte dieselbe keinen Einfluß. Den Sturz des Kaiserthums voraussehend, suchte Konstantin dem Staate eine Stütze im Christenthume zu geben, um jenen nach Außen zu vergrößern und die kaiserliche Macht nach Innen zu stärken. Er erhob das Christenthum zur Staatsreligion und ertheilte der kaiserlichen Majestät die neue Weihe der christlichen Religion. Die Vorsteher der Gemeinde oder Bischöfe sahen es natürlich gern, daß der Kaiser sich bekehrte, aber ließen sich dafür nach seinem Willen leiten, und die Gemeinden, welche unter Druck und Demuth auferzogen worden, folgten blindlings dem Kaiser und den Bischöfen. Das Bestreben des Kaisers war sichtlich, oberster Bischof zu sein: er wurde dadurch Herr des Staats und der Kirche. Doch war diese noch nichts Selbstständiges; anstatt den Staat umzugestalten, wurde sie vom Staat nach dessen Formen gebildet. Die Gemeinden, staatlich geworden, erhielten dieselben Einrichtungen des Staates, der seiner Form nach despotisch war. Die Beamten der Kirche waren ebenso geordnet, wie die Beamten des Staates, und waren abhängig vom Kaiser. Wir sehen: es war unmittelbare Einheit des Staates und der Kirche, die letztere ist noch nichts für sich, ihre Einheit mit dem Staate ist, daß der Kaiser als Oberhaupt des Staats Alles in [illegible]

die Würde des pontifex maximus in seiner Person vereiniget, und so historisch die höchste priesterliche Person in ihm gegeben war. Das Christenthum war noch nicht staatenbildend oder politisch, sondern blos religiös, mehr innerlich, als äußerlich, und war deshalb nicht mächtig, sondern blos Mittel der Macht und Herrschaft.

Indem die ersten Gemeinden den Staat verachteten, entwickelte sich zuerst der Glaube zum Dogma. Wir finden in dem morgenländischen Reiche deshalb mehr theoretisch die Lehre sich entwickeln, als practisch und politisch das Leben sich bilden. Da das christliche Princip wesentlich der Geist und die Freiheit, die subjective Einsicht ist, so war allenthalben Streit um der Lehren und Dogmen willen. Ein Volk, möchte man daraus schließen, bei welchem viel solcher Streit ist, verräth wenig politisches Interesse und Bildung. Die Concilien waren blos theoretisch von Bedeutung, practisch waren sie blinde Werkzeuge der Regierung. Die Kaiser nannten die Streitigkeiten auf den Concilien elende Zänkereien, so wenig Interesse hatten sie für die Lehre. Als der große Streit über die göttliche und menschliche Natur Christi — daß die Einheit beider Naturen das eigentliche Element des christlichen Glaubens ist, wurde schon bemerkt — zwischen Arius und Athanasius ausbrach, da gebot der Kaiser Stillschweigen, weil das Volk dadurch nur verwirrt werde. Dieser Streit veranlaßte das nicäische Concil, wo mit absichtlicher Vernachlässigung der lateinischen Bischöfe der athanasische Lehrbegriff decretirt wurde. Athanasius aber bald nach Trier verbannt, schloß sich dem römischen Bischofe an, und dieser nahm die Gelegenheit wahr, als Richter zwischen den griechischen Bischöfen aufzutreten. Darauf erfolgte eine Synode zu Antiochia, man wollte die strenge Lehre des Arius gern opfern, und sich mit dem römischen Bischof versöhnen. Aber dieser wich allen Friedensanträgen aus, er unterhandelte zwar mit den griechischen Bischöfen, aber verlangte, daß zu Rom eine Kirchenversammlung über den athanasischen Lehrbegriff gehalten werde. Da sollten sich die griechischen Bischöfe einfinden, und sollten sich dem Urtheile des römischen unterwerfen. Aber diese weigerten sich, und nun mischte der Kaiser sich in die Sache. Julian ertheilte beiden Parteien Amnestie, zeigte seine völlige Indifferenz

gegen die Lehre, und kehrte persönlich das noch ganz heidnische Princip des Staats nach Außen. Er vermochte jedoch nicht den Sturz des Heidenthums aufzuhalten, das unter Theodosius völlig aufhörte und von Staatswegen verboten wurde. Da klagten die heidnischen Dichter und Philosophen, die über den gewaltigen Fortschritt des Christenthumes erstaunten: „unsere Tempel sind zu Gräbern geworden, die früher mit den Idealen der Schönheit geschmückt waren, jetzt sind sie mit sogenannten heiligen Knochen, mit dem Tode, der häßlich ist, bedeckt, mit Knochen von Menschen, die den Tod um ihrer Verbrechen willen litten, deren Körper mit Striemen bedeckt sind, und deren Köpfe eingesalzen wurden — das ist Gegenstand der Verehrung geworden. Das Unschöne, Häßliche und Verächtliche ist erhoben, und alles Schöne, das früher hoch gehalten wurde, in den Staub getreten." So klagten die Heiden über die verlorene schöne Welt, und wer kennt nicht die trauernden Juden, die an den Bächen Babylons sitzen und weinen; wer weiß nicht, wie wir eine ähnliche Klage von Schiller vernahmen in „den Göttern Griechenlands." Der Dichter und Künstler darf klagen, daß die schöne phantasiereiche Welt vergangen ist; aber die Schönheit mußte der Wahrheit weichen, mochte diese auch zuerst in unschöner Form angeschaut werden.

Der Kaiser Theodosius, der den heidnischen Gottesdienst verbot, ist dadurch merkwürdig, daß er den arianischen und athanasischen Streit beilegte, aber schon mit Hülfe des römischen Bischofs. Dieser behielt die ihm vom Kaiser verliehene Macht und erhob die Kirche zur Einheit gegen den Zwiespalt der griechischen Bischöfe. Der arianische Streit war, wenn auch fürs Erste beschwichtigt, noch immer nicht erledigt, er setzte sich im nestorianischen fort. Wie Arius und Athanasius, so traten Cyrillus und Nestorius einander entgegen. Sollte Christus Gott gewesen sein, meinte Nestorius, wie habe er da vor dem Tode zittern können. Cyrillus wandte sich an den römischen Bischof Cölestinus, welcher nun die anderen Bischöfe schon als Untergebene ansah, und sie in gleichen Gehorsam zu vereinigen strebte. Nestorius wurde auf einer Synode zu Rom 430 entsetzt, und die Gesandten proclamirten den griechischen Bischöfen den Willen des römischen Bischofs zum erstenmal in lateinischer Sprache.

Die Macht des letzteren wuchs immer mehr, so daß der päpstliche Legat einen Brief des damaligen römischen Bischofs Leo's des Großen an Flavian, Patriarchen von Konstantinopel, im Jahre 449 als Kirchennorm aufzustellen wagte. Die Aegypter hatten vorzugsweise die göttliche, die Syrer und Konstantinopolitaner, Eutyches an der Spitze, vorzugsweise die menschliche Natur Christi anerkannt. Leo erklärte jetzt: Beide Naturen wären jede in ihrer ganzen Fülle in Christo vorhanden, und aufs Innigste vereinigt. Der Unfriede brach wieder los, aber auf dem chalcedonischen Concile 451 erhielt Leo's Brief symbolisches Ansehen, und wurde der neuen Glaubensformel zu Grunde gelegt, wonach Christus sowohl vollkommener Gott als vollkommener Mensch sein sollte*). Der große Mann setzte also die christliche Idee und

*) Vergl. Hahn: Biblioth. d. Symb. u. Glaubensregeln der apost.-kath. Kirche, Breslau 1842 S. 7: Quam — eruditionem de sacris novi et veteris testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem Symboli initia comprehendit? Et quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis (Eutychis) corde non capitur. Nesciens igitur, quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiae lumen in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur." — Auf Seite 118 f. ist das chalcedonensische Symbol und S. 119 ff. eine alte lat. Uebersetzung desselben zu finden, welche letztere wir hier mittheilen: Sequentes igitur sanctos patres unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eundem, ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: ante secula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine, Dei genitrice, secundum humanitatem, unum eundemque Christum, Filium, Dominum, unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum: nusquam sublata

Wahrheit, die bisher mehr innerlich gewesen, und auf den Concilien von den griechischen Bischöfen einseitig aufgefaßt worden, äußerlich fest und war schon dem Principe nach dadurch Herr über die griechischen Bischöfe. Er hatte den Geist auf seiner Seite: denn dieser war als der christliche Glaubensinhalt, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.

differentia naturarum propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et unigenitum, Deum verbum, Dominum Jesum Christum, sicut ante prophetae de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit et patrum nobis symbolum tradidit."

Vierte Vorlesung.

Streit des Bischofs von Rom mit den griechischen Kaisern, besonders mit Marrianus. — Erhebung der aristokratischen Form der Kirche zur monarchischen. — Entstehung der römischen Kirche. — Unterschied von Staat und Kirche. — Die Kirche wird staatenbildend. — Römisch katholische Kirche. — Völkerwanderung als Vorbereitung politischer Umbildung der Welt durch diese Kirche. — Die Germanen. — Ihre Einrichtungen — Züge und Eroberungen derselben. — Das daraus entstehende fränkische Reich. — Chlodwig. — Der Papst Anastasius. — Kampf der Päpste mit den merovingischen Königen. — Karl der Große. — Verfassung des Reichs. — Die Karolinger die ersten christlich politischen Kaiser. — Der Kaiser die herrschende Rechtsperson. — Unterschied der antiken und der christlichen Staatsform. — Auflösung des fränkischen Reiches. — Bildung des Feudalreiches. — Lehnsverhältniß der Kirche. - Erhebung der kirchlichen Herrschaft über die weltliche. — Gregor VII. — Einführung des Cölibats und Aufhebung der Simonie. — Der Investiturstreit.

Waren die Kaiser Herr der griechischen Bischöfe, so kam aber die kaiserliche Macht mit der heranwachsenden Macht des Bischofs von Rom in Widerstreit. Der Kaiser Marrianus wurde auf dieselbe eifersüchtig, er machte die griechischen Bischöfe von den römischen wieder unabhängiger und behielt sich, an der Einheit des Staats und der Kirche festhaltend, in Kirchenangelegenheiten Prärogative vor. Daraus erhellt, wie die Kirche wirklich angefangen hatte, auf den Staat Einfluß zu haben. Wenn es auch dem römischen Bischof nicht gelang, sich die griechischen Bischöfe und die griechische Kirche zu unterwerfen, so trugen doch die Streitigkeiten derselben nicht wenig dazu bei, die Macht des römischen Bischofs zu vergrößern und zu befestigen. Das Resultat der theoretischen Streitigkeiten der griechischen Bischöfe war die factische Erhebung des römischen Stuhls über alle andere: eine Erhebung der oligarchischen Ohnmacht der Kirche in die monarchische Macht und Gewalt. Die demokratische Form der Gemeinden erzeugte die aristokratische, aber diese rief durch ihren Zwiespalt die monarchische Form hervor. Die Gemeinden und Kirche hat-

ten sich durch die Entwickelung und Verwirklichung dieser Formen nunmehr politisch vorbereitet. Mit der Erhebung der aristokratischen Form der Bischöfe zur monarchischen des Papstes fängt die Kirche erst an, staatenbildend zu werden. Es war die höchste Zeit, wenn das Christenthum nicht für immer ohne allen Einfluß auf den Staat und die Wirklichkeit bleiben, wenn dasselbe in der griechischen Kirche durch den immerwährenden Streit und Kampf der Bischöfe nicht gänzlich desorganirt werden sollte. Es ist merkwürdig genug, daß das Christenthum erst staatenbildend wurde, nachdem das Dogma der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo von dem römischen Bischofe als Glaubensformel äußerlich festgesetzt worden. Und doch ist das wieder ganz natürlich, wenn man bedenkt, daß dies die wahrhaft christliche Idee ist, die durch den theoretischen Kampf der griechischen Bischöfe allgemein zum Bewußtsein kam, und von dem römischen Bischofe dann durch seine größere Macht decretirt wurde. Mit dieser Macht der Kirche durch den Papst wurde sie durch ihre Erhebung in die monarchische Form dem Staate ebenbürtig. Die unmittelbare Einheit des Staates und der Kirche hörte auf, und damit die Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Es machte sich der Unterschied der Kirche und des Staats geltend. Die griechische Kirche blieb in der Einheit mit dem Staate und in der Abhängigkeit von demselben befangen, und dies ist noch bis auf den heutigen Tag in Rußland der Fall. Aber neben die griechische morgenländische Kirche, trat die römische abendländische, und trat zugleich derselben gegenüber. Die Kirche konnte erst mit dem Unterschiede von Staat und Kirche in der römischen Kirche, als mit der monarchischen Form derselben staatenbildend werden. Erst mit ihrer Selbstständigkeit und Entwickelung aller Formen vermochte sie zugleich ihr wahres Princip in Kunst und Wissenschaft zur Anschauung und Vorstellung zu bringen.

Sobald die Kirche staatenbildend wurde, trat das demokratische Element der ersten Gemeinden in den Hintergrund. Der vorgefundene Staat war theils theokratisch, theils monarchisch; indem diese beiden Elemente in die Kirche ein- und übergingen wurde sie Theokratie und Hierarchie. So entstand die katholische Kirche mit dem Papste. Ohne ihn kann jene Kirche als politisch-religiöse Weltmacht nicht bestehen und gedacht werden, denn er ist

die lebendige Fortsetzung der Theokratie und der römischen Monarchie. Das Papstthum ist welthistorisch, und ist als ein nothwendiger Fortschritt des Christenthums gegen die ersten Gemeinden anzusehen. Blos gegen den Papst und das Mittelalter reden oder respective schimpfen, hilft zu nichts. „Man muß sich in die Stärke des Gegners begeben, wenn man ihn widerlegen will", d. h. man muß auf ihn eingehen, und das geschieht, wenn man ihn anerkennt. Diejenigen sind noch nicht die besten Protestanten, welche auf den Papst in bester Form zu raisonniren wissen. Er ist eine nothwendige Person in der Welt, eine gewaltige Macht, die aber, als sie immer wuchs, mit den weltlichen Mächten in Collision kommen und gebrochen werden mußte. Aber nimmermehr giebt der Papst sein Princip auf, er ist consequent — und das hätte man von ihm lernen können und sollen.

Wir bemerkten, daß das Princip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Gottmenschheit, von dem antiken Heidenthum sowohl als von dem Judenthum geahnt und gesucht wurde, und wie in dieser Hinsicht die ganze orientalische und antike Welt eine Voraussetzung dieses neuen Princips war. Die Kirche setzte die Einheit des Göttlichen und Menschlichen unmittelbar voraus, und faßte den Unterschied von beiden nicht bestimmt ins Auge. Dagegen drang sich dieser dem Bewußtsein bald genug auf, und die Fortbildung mußte nun darauf gerichtet sein, die Möglichkeit der Einheit beider unterschiedenen Naturen zu fassen. Dem erwähnten Streite zwischen Nestorius und Cyrillus über diesen Punkt, machte Leo der Große ein Ende, indem sein aufgestelltes Glaubensbekenntniß sowohl die Verschiedenheit der beiden Naturen, als die Einheit der Person wahrte. Die Naturen wurden aber als absolut heterogen vorgestellt und deshalb die Einheit der Person aus beiden Naturen blos synthesirt. Die Bestimmungen der Synoden und Kirchenschriftsteller über dieses Dogma schwankten das ganze Mittelalter hindurch, und erst die Reformation vermochte in den zu einer Person verbundenen Naturen sowohl die Einheit als den Unterschied geltend zu machen *).

*) Vergleiche z. B. Johann. Damasc. de orth. fide III, 1 — 19. Walch: historia Adoptianismi und dessen Ketzergeschichte, Bd. 9. S. 667 ff. Kramer Bossuet Bd. 7. S. 42.

Das wesentliche Princip des christlichen Glaubens und der Gemeinde ist die Innerlichkeit und Freiheit des Geistes. Das Gemüth allein vermag dem Geiste Gottes sich angemessen zu machen, und sich zur Einheit mit Gott zu erheben und aufzuheben. Die äußerliche Welt und Wirklichkeit ist dagegen ohne Werth und Bedeutung; es gilt blos das Gefühl der Einheit mit Gott. Diese Einheit wird aber durch die Erhebung des Gemüths über die Welt und über sich selbst blos innerlich empfunden, die Welt bleibt äußerlich daneben stehen. So ist aber das Weltliche nicht überwunden, sondern das Religiöse, der Glaube hätte sich vielmehr als machtlos dagegen erwiesen. Es darf kein Bruch des Innern und des Aeußeren zurückbleiben, kein Rest des Zwiespalts und der Entzweiung des Geistes mit der Wirklichkeit, des Herzens mit der Aeußerlichkeit des Lebens, des Glaubens mit der Welt, sondern dies Alles soll und muß ausgeglichen werden. Es zeigte sich, die vorgefundene Welt ist und kann dem christlichen Principe nicht gemäß sein. Das Christenthum fängt daher mit dem Gegensatze gegen die wirkliche Welt an. Aber der Gegensatz darf nicht beharren, wenn anders dem christlichen Glaubensinhalte genügt werden soll. Das Christenthum muß daher die Welt und Wirklichkeit umgestalten, nicht nur innerliche empfundene Gemüthsangelegenheit bleiben. Die Kirche, bisher unmittelbar in Einheit mit dem Staate, war zu ohnmächtig dies zu können; erst im Unterschiede vom Staate konnte sie dessen umbildende Macht werden, aber wegen der Aeußerlichkeit der Welt selbst zunächst blos äußerlich.

Nachdem Leo der Große das christliche Princip der Einheit beider Naturen zum Glaubensartikel erhoben hatte, wurde diese Einheit als das Göttliche und Wahre der Welt gegenüber fest bestimmt. Die Kirche nahm es in Besitz und schloß die Welt davon aus. Wie beide Naturen als heterogen und verschieden vorausgesetzt wurden, so wurde die Welt als das Unwahre dem Göttlichen und Wahren gegenüber behauptet, und wurde das Wahre als die Einheit vorgestellt. Indem die Welt von Gott, der Wahrheit getrennt nicht fähig ist, zur Einheit mit Gott aus eigner Machtvollkommenheit gelangen zu können, bedarf sie der Kirche, um durch diese der Wahrheit theilhaftig zu werden. Die Kirche tritt zwischen Gott und die Welt in die Mitte, und ist, beides

trennend, allein die Macht, die Trennung wieder aufheben zu können. Was von der Wahrheit in der Welt leuchtet, das ist dem Menschen unbegreiflich, nur zu glauben, denn Christus ist als die in die Welt gekommene Wahrheit von der Erde gen Himmel gehoben worden. Die Welt glaubt an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo und glaubt, daß diese ihre wahre Bestimmung ist. Aber weil davon getrennt, ist sie ihrem wahren Begriffe nicht gemäß und deshalb der Einheit mit Gott bedürftig. Diese Einheit und Wahrheit ist jenseits und würde jenseits und unzugänglich bleiben, wenn nicht die Kirche im Besitze der Wahrheit wäre. Soll die Welt der Wahrheit theilhaftig werden, so muß die Wahrheit, welche allein im Geiste geglaubt wird, aus der Ewigkeit des jenseitigen Himmels in die Gegenwart diesseitiger Aeußerlichkeit treten. Dies ist nur durch die Kirche möglich, da die Welt nur durch sie ein Verhältniß zu Gott hat. — Aber der Unterschied und Gegensatz der Kirche gegen die Welt erzeugt zugleich den Unterschied zwischen Priestern und Laien. Jene stehen mit Gott unmittelbar in Zusammenhang, denn das Göttliche geht durch die Kirche auf die Priester über, welche Gott in Händen haben, während die anderen der Wahrheit, des Heils bedürftig sind. Alle Vermittelung der Welt mit Gott muß daher durch den Priester geschehen. Er liest Messe, weiht die Hostie, sodaß Gott selbst dadurch sinnlich und äußerlich wird. Man kann sagen, er zaubert den jenseitigen Gott in die diesseitige Welt hinein. Die Einheit mit Gott wird daher ebenfalls äußerlich. Der Mensch gewinnt die Einheit mit Gott, die Versöhnung nicht durch innere Bekehrung, sondern durch äußerliche, von der Kirche auferlegte und gebotene Handlungen, die sein Inneres unberührt lassen. Er wird deshalb nicht wirklich mit Gott versöhnt, weil er nicht innerlich dabei ist, und er kann nicht innerlich dabei sein, weil er unmittelbar zu Gott selbst kein Verhältniß hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß das christliche Princip in der römischen Welt keinen geeigneten Boden fand, daß aber dieselbe auf die Umgestaltung, die das Christenthum bewirken sollte, durch die Völkerwanderung vorbereitet wurde, ohne selbst dadurch politisch umgebildet zu werden. Dazu gehörte eben eine andere Welt, gehörten andere Völker, und zwar solche Völker, die nach

ihrem ganzen Wesen und Charakter dem christlichen Principe des Geistes und der Freiheit in der Wirklichkeit des Lebens mehr entgegen kamen, die die Innerlichkeit des Geistes, wenn auch blos individuell empfanden. Dazu mußten sie mit der persönlichen Freiheit zugleich eine größere Gemeinschaft aus eigner Selbstbestimmung verbinden. Die freie Individualität der antiken Welt war Resultat der politischen Entwickelung Griechenlands und Roms gewesen. Das Persönliche war nicht ursprünglich, und überdies fehlte die innerlich bestimmte Gemeinsamkeit, der Staat als die substanzielle Macht und Gewalt über die Gemüther. Die freie Individualität durfte aber nicht Resultat politischer Entwickelung sein, sondern mußte vielmehr erst als die Möglichkeit einer solchen Entwickelung, als Anlage im Volke liegen. Es durfte ferner keine objective Gemeinschaft des Staats sein, sondern eine blos subjective, persönliche Gemeinschaft freier Individuen. Individualität und Gemeinschaft mußten im Leben äußerlich dasselbe ausmachen, was das christliche Princip bei den Gemeinden innerlich war. Wie das Leben dieser Gemeinden, mußte auch das Leben der Völker unpolitisch sein, welche dazu berufen waren, das christliche Princip staatlich zu verwirklichen. Diese Völker waren die Germanen.

Man kann wohl für gewiß annehmen, daß die germanischen Völker wahre Religion, Politik und Staatenbildung nicht hatten. Dagegen fanden sich ganze Stämme und Völkerschaften aus eignem Antriebe zu gemeinschaftlichen Unternehmungen zusammen. Es waren die freien Genossenschaften, die sich um einen tapfern und kühnen Führer behufs der Eroberung oder des Raubes versammelten. Aus eigner Empfindung und Neigung schlossen die Einzelnen sich dem Herzog an, und waren ihm aus diesen Beweggründen gehorsam. Das war kein römischer, abstracter Gehorsam, er war nicht die bloße Unterthänigkeit gegen den Heerführer, sondern war aus der Innerlichkeit des Gemüths selbst erwachsen. Liebe und Treue waren das Band, das den Führer mit den Kriegsgenossen verknüpfte! So lange die Germanen in ihren Sitzen blieben, waren sie unpolitisch; erst mit der Eroberung werden sie staatenbildend. Durch die Eroberung vergrößerte sich die Macht und das Ansehen der Führer, denn der fortwährende Kriegszustand, in dem die Germanen gegen die besiegten Völker

en mußten, machte die Gewalt der Führer permanent, die dadurch zu Königen wurden. Schon zur Zeit der Völkerwanderung finden wir bei den germanischen Völkern Könige, die man aus den Edelfreien wählte. Im Kriege waren sie die Heerführer, im Frieden die Vorsitzer der Nationalversammlungen und Vollstrecker der gefaßten Beschlüsse. Ein Edelfreier war jeder, der sich im Kriege durch eine ausgezeichnete That diesen Namen verdient hatte; später jedoch wurde diese Bezeichnung erblich. Auf die Edelfreien folgten die Freien (Gemeinen), welche freies Erbgut (Allodien) besaßen und eben so unabhängig waren, als jene, welche dazu Antheil an der Gesetzgebung hatten und Stimme in den Nationalversammlungen. Die Hörigen waren von den Volksversammlungen ausgeschlossen, und nicht verpflichtet, in den Krieg zu ziehen. Ein Theil derselben, der wahrscheinlich aus Kriegsgefangenen bestand, war zu unbestimmten Diensten verpflichtet, ein anderer Theil bebaute das Land und trieb Handwerk auf Rechnung der Patrone. Obgleich die germanischen Völker schon früh mit dem römischen Reiche in Berührung kamen, so wurden sie doch erst bedeutend, als sie das Christenthum angenommen hatten. Bald sehen wir dasselbe verbreitet im fränkischen Reiche, doch zunächst noch mehr innerlich, als schon im Leben verwirklicht. Das fränkische Reich war das erste ächt germanische Reich. Unter den ersten Königen, den Merovingern, herrschte noch das Allodialsystem. Die Könige gaben aber an die Edlen ihres Gefolges als Belohnung für geleistete Dienste Stücke der eroberten Länder zu Lehn, dadurch bildete sich im Unterschiede von dem Systeme des freien Erbgutes allmälig das Lehnssystem aus. Die Edlen gaben wieder Ländereien an die Freien, welche diese neben ihrem Erbgute so lange besaßen, als sie zum Gefolge des Lehnsherrn gehörten. Indem so die Genossen von den eroberten Ländern ihren Antheil empfingen, wurden sie dem Könige verpflichtet, und wurden aus freien Leuten allmälig zu Dienstleuten. Aber nicht nur Land und Gut, sondern selbst die Verwaltung ganzer Provinzen und Hofämter wurde von den Königen zu Lehn gegeben, so daß der König den Oberstatthaltern der Provinzen, den Herzögen, alle seine Rechte und Functionen übertrug, und diese wieder Unterstatthaltern für kleinere Bezirke, den Grafen. An der Spitze aller Ministerialen stand aber der Major Domus.

So bildete sich das germanisch weltliche Princip freier Individualität und Genossenschaft allmälig zu einem Reiche aus. Chlodwig, der Stifter des fränkischen Reiches, nahm den christlichen Glauben an, und ließ sich zu Weihnachten von dem Bischof Remigius mit allen seinen Franken taufen. Die andern germanischen Stämme im römischen Reiche waren Arianer; Chlodwig nahm das nicänische Glaubensbekenntniß an. Dafür ernannte ihn der Papst Anastasius zum allerchristlichsten Könige. Zwar waren jetzt die merovingischen Könige christliche Könige; aber widerstrebten noch der Forderung des christlichen Glaubens, daß die Welt und das Leben sich demselben gemäß gestalten solle. Die Kirche stellte jedoch mit Recht diese Forderung, und der Kampf war unausbleiblich. Aber grade durch den Kampf der Kirche mit dem Leben kommen beide näher in Verhältniß und Beziehung. Früher in der aristokratischen Form der griechischen Kirche wäre die Kirche nicht mächtig genug gewesen; jetzt monarchisch entwickelt, konnte sie den Kampf mit dem Leben wohl aufnehmen. Es war dies der erste Kampf des Hineinbildens des christlichen Princips in die Welt und Wirklichkeit, dessen Ende die Entsetzung des letzten Merovingers durch Papst Zacharias war. Der Major Domus, früher schon mächtig, war durch die Theilung des Frankenreiches fast übermächtig geworden. Er war nicht allein Vormund minderjähriger Könige, sondern herrschte öfters selbst durch schwache Könige über das Reich. Pipin von Heristall und Karl Martell erhielten die Könige in der völligen Abhängigkeit, und der letztere herrschte sogar mehrere Jahre über das ganze Frankenland, ohne daß man daran dachte, einen König zu wählen. Sein Sohn Pipin der Kleine trat zum Papst und zur Geistlichkeit in ein näheres freundschaftliches Verhältniß, durch deren Hülfe Childerich III. abgesetzt und in ein Kloster gesteckt wurde, so daß er selbst den königlichen Thron besteigen konnte. Der Papst Stephan II. salbte und krönte Pipin zum zweiten Male, nachdem diese Ceremonien zuerst schon von Bonifacius waren vollzogen worden.

Der neu[illegible] war dem Papste verpflichtet, weil [illegible] erhalten hatte. Die Kirche ge[illegible]. Sehr bald erinnerte der [illegible] den Longobarden bedrängt,

rief er Pipin zu Hülfe, der sich dazu bereit finden ließ, die Longobarden besiegte und den Papst von seinen Feinden entsetzte. Der Sieg gab nicht blos dem neuen karolingischen Throne einen höheren Glanz, sondern auch dem Papst ein ansehnliches Erbe. Karl der Große unterwarf die Longobarden vollständig, und verleibte sie seinem Reiche ein, wodurch der Papst für immer von diesen gefährlichen Nachbarn befreit wurde. Der Papst wollte sich dafür dankbar erweisen, und setzte Karl dem Großen am Weihnachtsfeste 800 die römische Kaiserkrone auf. So ging das römische Reich durch den Papst auf die karolingischen Könige über. Aber der neue römische Kaiser war nicht mehr der alte, nicht mehr absoluter Herr über die Erde, sondern war durch das Verhältniß zum Papst und durch den Papst zur Kirche bestimmt Hobbes sagt in dieser Beziehung: „Nachdem das römische Reich in Italien fast erloschen war, wurde die königliche Gewalt dem römischen Bischof übertragen, und es schien dem Papstthume würdig, darum zu kämpfen. In dieser Zeit überwand Karl, König von Gallien, die Lombarden, nachdem Papst Leo III. aus Rom war vertrieben werden. Karl brachte den Papst zurück und bestätigte ihn im Papstthume. Dafür machte der Papst ihn zum Kaiser des occidentalischen Reichs und beschenkte ihn öffentlich im Namen Gottes mit der kaiserlichen Krone; indem das Volk dazu rufen mußte: Gott hat's gegeben; und von nun an heißen die Könige von Gottes Gnaden (eigentlich aber meinte der Papst von Papstes Gnaden). Der Papst bewahrte der Kirche die Herrschaft, indem er das noble Princip ausdachte, alle christlichen Reiche durch die Waffen der Könige, auf sich selbst zu übertragen. Er brachte es dahin." Der Glaube und die Kirche fing jetzt wirklich an, staatenbildend zu werden, weil erst die Trennung von Staat und Kirche ein Verhältniß zwischen beiden zuließ.

Durch Karl den Großen kam es zu einem geordneten Staatenverhältniß, indem er gegen die Herrschaft der Großen die kaiserliche Gewalt geltend machte. Er schaffte die großen Statthalterschaften der Herzöge ab und ließ blos die Abtheilungen in Gauen und Centen mit ihren Gau- und Cent-Grafen bestehen. Er traf ferner die Veranstaltung, daß die geistlichen und weltlichen Beamten sich wechselseitig controliren mußten. In Betreff der Verfassung des Reiches wurde das Volk durch die Edlen ver-

treten, die unmittelbare Glieder des Reiches waren, wie denn schon zur Römerzeit die Repräsentation nicht beim Volk war, sondern bei den Fürsten und den vom Volke Erwählten. Die Primaten kamen auf den Comitien aus allen Gegenden an einem bestimmten Ort zusammen, und schlugen hier ihr Lager auf. Der Kaiser reiste selbst in den Landen umher und saß in den Pfalzen zu Gericht. Die Gerichtsverfassung, und alles, was Grundeigenthum, Leib und Leben betraf, war in den Händen der Gemeindeversammlungen; nur die unwichtigeren Angelegenheiten wurden von Grafen und Schöffen entschieden. Der Kaiser selbst als Obereigenthümer von Grund und Boden war Herr über die bewaffnete Macht, unter dem die Grafen und Markgrafen befehligten. Er stand an der Spitze des Heerbanns und der Reichsstände, mit denen er sich über Staats- und Kirchen-Angelegenheiten auf den Reichsgerichten berieth. Jedoch waren die Großen damals noch nicht so mächtig und selbstständig, als später auf dem Reichstage. — Die Vorsteher der Kirche und Bischöfe wurden zwar von den Gemeinden gewählt, aber waren Dienstleute des Kaisers [redacted]

Individualität, die Objectivität des Rechts über die Subjectivität geltend machte, erschien die fränkische Herrschaft als eine äußerliche, als eine Abstraction. Indem das fränkische Reich zu einer christlichen Universalmonarchie sich erweitern wollte, wurde die Eigenthümlichkeit der Völker darin nicht aufgenommen, sondern unterdrückt. Das Christenthum fing seinem universalhistorischen Charakter gemäß politisch mit dieser Unterwerfung und Bekehrung der Völker an, mit der Abstraction des Geistes der Menschheit von den Völkern und Individuen. Hegel sagt: „man könnte geneigt sein, die ganze Organisation des fränkischen Reichs für eine Träumerei zu halten. Dennoch bestand sie, aber diese ganze Staatseinrichtung war nicht auf den Geist des Volks gegründet, ging nicht lebendig in denselben ein. Sie war nur ein äußerlich Auferlegtes, eine apriorische Constitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die sogleich unterging, als sie nicht mehr durch Gewalt aufrecht erhalten wurde." Das „äußerlich Auferlegte" ist eben jene Herrschaft der Rechtsidee, aber Hegel beachtet nicht, daß das fränkische Reich sich durch germanische Elemente mitgebildet hatte, daß es darum nicht abstract untergehen konnte, sondern eine andere politische Gestalt annehmen mußte. Die ursprüngliche germanische Gemeinschaft wurde zum Reich erhoben und erweitert. Das fränkische Reich ist eine solche Gemeinschaft im Großen, befestigt durch die Macht des Glaubens und des Rechtes. Karl der Große war der Kaiser der Rechtsidee, der Richter auf dem Throne durch den christlichen Glauben. Aber das Recht war noch nicht in das Leben eingebildet, hatte die Gemüther noch nicht innerlich durchdrungen. Deshalb erschien es nicht wirklich objectiv als Recht, als der allgemeine vernünftige Wille eines Jeden, sondern nur als der persönliche Wille des Kaisers, der gewaltsam und deshalb willkürlich über die Völker übergriff. Es schien so, daß das Recht weniger durch den Kaiser herrschte, als daß es Wille und Willkür des Kaisers war. Und es schien nicht blos so, es war wirklich so. Weil die Völker und Individuen noch nicht von dem Rechte innerlich durchdrungen waren, erschien blos der Kaiser allein als die rechtliche Person. Er mußte eben deswegen selbst Recht sprechen und das Recht überall selbst handhaben, er mußte Sendgrafen halten, die Amtsverwaltung geistlicher und weltlicher Behörden zu beaufsichtigen, und mußte stets

unterwegs sein, um sein kaiserliches Ansehen aufrecht zu erhalten. Deshalb hatte er auch keine feste Residenz, obwohl er sich meistens zu Aachen aufhielt. So ist der Kaiser die herrschende Rechtsperson, die das Allgemeine des Rechts individuell geltend macht.

Der fränkische Kaiser ist politisch wirklich der Nachfolger des römischen Kaisers, jedoch mit demselben Unterschiede, der zwischen den alten und den neuen Staaten besteht. In den Staaten des Alterthums herrschte allein die politische Staatsform, das Persönliche galt so viel wie nichts; in der modernen Welt ist das Persönliche ein wesentlich staatenbildendes Element. In der alten Welt individualisirte sich die Substanz, das Allgemeine des Staats, in der modernen Welt substanzialisirt sich das Individuum, und nimmt das Allgemeine als Gesinnung in sich auf. Das Persönliche ist hier die Voraussetzung und erscheint herrschend in der kaiserlichen Individualität. Die römischen Kaiser wurden dadurch persönlich, daß sie das monarchische Princip auf Kosten der übrigen politischen Formen geltend machten. Dadurch wurden sie Herren der Welt. Die alte Welt endigt mit der universal-monarchischen Form, die neue Welt fängt mit ihr an. Dort ist das Persönliche Resultat politischer Auflösung, hier Resultat politischer Bildung.

Da das Recht als Allgemeines der Particularität der Völker und Individuen entgegen trat, so ist es als des Kaisers Eigenwille, ohne den es kein Recht gab. Als deshalb die kaiserliche Macht nachließ, trat die ursprünglich freie Individualität wieder hervor, welche durch jene Macht allein rechtlich bestimmt wurde; die Völker reagirten dagegen und das Reich widerstand der Reaction nicht. Die Nationen machten ihre Bestimmtheit und allgemeine geistige Selbstständigkeit gegen jenes Reich geltend, wovon eine Folge die Theilung des großen Frankenreiches war. Immer aber waren die Herrscher der zunächst entstandenen drei großen Reiche, Italien, Frankreich und Deutschland aus der fränkischen Königsfamilie, welche die fränkische Verfassung mitbrachten. Völker und Individuen setzen sich auch gegen diese äußerliche Macht, und es kam fast zur Auflösung des ganzen Reichs und fast aller [illegible] nichen Verhältnisse. Die rohe Gewo[illegible] rheit des Lebens und des [illegible] Das Leben wurde recht-

und schutzlos, indem die kaiserliche Macht die Individuen nicht mehr durch das Recht zu schützen vermochte. Aber den Einfluß hatte die kaiserliche Macht bereits gehabt, daß die Welt rechts- und schutzbedürftig geworden war. Alle die, welche sich nicht selbst schützen konnten, und Leben und Eigenthum sich zu erhalten wünschten, begaben sich in den Schutz mächtiger Herren, welche ihre Schutzbedürftigen zu Knechten und ihre Ländereien zu Lehn machten. Früher war der Kaiser Herr und die andern dienten ihm. Jetzt mit der Auflösung der kaiserlichen Gewalt ging die Macht an minder Gewaltige über. Aus einem Herrn wurden viele Herren. So bildete sich aus dem fränkischen Reiche das Feudalreich, welches theils aus der Einheit der kaiserlichen Macht und des Schutzbedürfnisses gegen Unrecht hervor ging, theils aus der Einheit des kaiserlichen Rechts und des Dienstverhältnisses. Wir dürfen dabei aber nicht das germanische Princip vergessen, dem gemäß die Einzelnen sich aus eigner Empfindung und Neigung einem Herrn unterwarfen, und nicht das christliche Princip der Kirche, welches die Oberherrschaft als von Gott geordnet nahm, also nicht den altgermanischen freiwilligen Gehorsam und den kirchlich religiösen. Alles dies zusammen ging in das Lehnsverhältniß ein, und bildete dasselbe weiter aus. — Der Kaiser war im fränkischen Reiche Obereigenthümer von Grund und Boden, und gab den Dienstleuten Güter zu ihrer Benutzung, wofür sie zum Kriegsdienste verpflichtet waren. Darin ist das Lehnsverhältniß schon vorgebildet. Der Unterschied ist aber, daß im fränkischen Reiche Einer Lehnsherr ist und die übrigen Dienstleute sind, während im eigentlichen Feudalreiche viele Herren und diese zugleich Dienstleute sind. Es giebt jetzt nur Lehnsherren und Vasallen. Aus der fränkischen Monarchie wurde eine feudalistische Polyarchie, und das Recht und die Macht des Kaisers selbst, die Erblichkeit ging auf die Lehnsherren über. Der Kaiser wurde aus einem Lehnsherrn Oberlehnsherr, seine Vasallen waren die Kronvasallen, die wiederum Lehnsherren von andern Vasallen, den Aftervasallen waren. So wurde der Kaiser aus dem alleinigen Herrn und Monarchen Einer von den vielen Herren im Feudalreiche, zwar der oberste Herr, aber neben anderen Herren, die unter ihm Herren, nicht blos Dienstleute waren. Insofern ist das Lehnssystem als eine Beschränkung der fränkischen Alleinherr-

Die monarchische Form im fränkischen Reiche ische Form im Feudalreiche hervor, aber mit mo= nz und Färbung.

kische Reich wurde schon durch die Kirche und be= bildet, es war der erste, weltliche Versuch, das ip der Einheit der göttlichen und menschlichen Na= rm der Rechtsidee zu verwirklichen. Wollte die influß auf die Welt und Wirklichkeit auch ferner be= mußte sie mit der Umbildung des fränkischen Reiches lreich zugleich die Form des Lehnssystems annehmen. auch, sie trat förmlich in ein Lehnsverhältniß zu ern. Eben so wie der Kaiser über die weltlichen Gü= ich der Papst zum Obereigenthümer und Oberlehns= ie Güter der Kirche gemacht. Dadurch erlangte die große Macht und kam zum Gefühle ihrer Bedeutung, ch in ihr das Streben entwickeln mußte, so viel wie m Einflusse der weltlichen Macht entzogen zu werden. Veranlassung dazu war das große Schisma, die Tren= abendländischen und morgenländischen Kirche. Den Grund dazu legten Karl der Große und seine Nachfolger Bisthümer. Ferner trugen dazu Sammlung von

das Cardinalcollegium, und beseitigte damit den Einfluß des Kaisers auf die Wahl des Papstes, nur die Förmlichkeit der Bestätigung blieb noch dem Kaiser. Aber auch diese wurde ihm durch Gregor VII. entzogen, das ganze Verhältniß wurde umgekehrt. Der Papst ward nicht nur unabhängig vom Kaiser gewählt und bedurfte keiner kaiserlichen Bestätigung, sondern der Papst usurpirte auch die Bestätigung der Wahl des Kaisers, und es wurde Gewohnheit, daß ohne die päpstliche Salbung kein Kaiser den Thron zu besteigen wagte. Darum überreichte der Papst dem Kaiser bei der Krönung seit dem elften Jahrhundert einen goldenen Apfel, die Welt vorstellend. Der Papst betrachtet sich als Herrn der Welt, bevollmächtigt durch die christliche Kirche über die Christen der Erde zu herrschen. Heinrich IV. mußte baarfuß und mit Bußhemde bekleidet, Abbitte leisten, und Rudolf, der Gegenkaiser, erhielt eine Krone mit der Inschrift: Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho*). Um die Macht der Kirche so hoch wie möglich zu steigern, führte Gregor VII. das Cölibat ein und hob die Simonie auf. Da er ohne Bestätigung des Kaisers den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, führte er den Investiturstreit herbei, welcher zuletzt dahin entschieden wurde, daß der Kaiser mit dem Scepter, der Papst mit dem Ringe und Stabe belehnen sollte. Die Kirche wurde ebenfalls, wie das Reich, feudalistisch.

*) Bonifacius VIII. (1294—1303) erließ an Philipp den Schönen ein Schreiben: „scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes," und in der Bulle: „Unam sanctam" 1302, befahl er zu glauben, daß das göttliche Recht dem römischen Bischofe beide Schwerter ertheile, d. h. daß er der höchste Richter sei, und solche Autorität habe, daß er, wenn die Reiche ohne Könige wären, Könige einzusetzen hätte, und daß diese ihm in politischen Dingen deswegen gehorchen mußten. Er stellte die Annahme zweier selbstständigen Mächte, einer geistlichen und weltlichen, als Manichäismus dar, und verdammte diese Häresie.

Fünfte Vorlesung.

Begriff der Kreuzzüge. — Glanzpunkt der Kirche und Hierarchie. — Sinken des päpstlichen Ansehens. — Die Rechtsidee dringt durch. — Kampf der Könige mit den Vasallen. — Uebergang des Feudalreichs in die absolute Monarchie. — Machiavelli. — Entstehen des Kirchenstaats. — Das römische Reich deutscher Nation. — Dessen alte Verfassung. —

Während die griechische Kirche eine Umbildung des heidnischen Staates und Lebens war, aber in unmittelbarer Einheit mit demselben, kam durch den Papst das Jüdisch-Theokratische in die Kirche, und bildete sie sich zur katholischen Kirche um. In Folge der vollendeten Trennung von Staat und Kirche wurde die letztere förmlich zur Hierarchie, d. h. sie wurde die Macht über die Welt. Das germanisch weltliche Princip der Staatenbildung war ein geistliches, hierarchisches geworden, und an die Stelle des Kaisers der Papst getreten. Wie der Kaiser im fränkischen Reiche sein Ansehen und das Recht durch Sendgrafen aufrecht hielt, so der Papst durch Sendgeistliche (Internuntien) und die Mönchsorden. Wie das fränkische Reich und das Feudalreich sich durch Heereszüge und Eroberung bildete, fing auch die Kirche an, solche Züge zu veranstalten, die zu Kreuzzügen wurden. Diese waren kirchlich und gläubig dasselbe, was die Heereszüge weltlich waren, innerlich erobernd. Das Princip der Kirche im Unterschiede von der Welt war, daß jene im Besitz der Wahrheit diese äußerlich als eine gemeine Wirklichkeit vorstellt. Die Kirche bezog sich damit theils auf jene Wahrheit selbst, theils auf ihre Aeußerlichkeit. Was von der ewigen Wahrheit äußerlich vorhanden war, das war das Land und die Stätte, wo sie erschienen, der Ort, wo der Gottmensch gelebt und gelitten, gestorben und begraben war. Es war zugleich Vorstellung, daß Gott, die ewige Wahrheit von der Erde verschwunden und ein Jenseits geworden war. Deshalb empfand die Welt das Verlangen und die Sehnsucht, diese Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen aufzuheben und mußte es immer mehr empfinden, als nicht die Trennung, sondern die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Glauben der wahre Begriff des Menschen und seine wahre

das Cardinalcollegium, und beseitigte damit den Einfluß des Kaisers auf die Wahl des Papstes, nur die Förmlichkeit der Bestätigung blieb noch dem Kaiser. Aber auch diese wurde ihm durch Gregor VII. entzogen, das ganze Verhältniß wurde umgekehrt. Der Papst ward nicht nur unabhängig vom Kaiser gewählt und bedurfte keiner kaiserlichen Bestätigung, sondern der Papst usurpirte auch die Bestätigung der Wahl des Kaisers, und es wurde Gewohnheit, daß ohne die päpstliche Salbung kein Kaiser den Thron zu besteigen wagte. Darum überreichte der Papst dem Kaiser bei der Krönung seit dem elften Jahrhundert einen goldenen Apfel, die Welt vorstellend. Der Papst betrachtet sich als Herrn der Welt, bevollmächtigt durch die christliche Kirche über die Christen der Erde zu herrschen. Heinrich IV. mußte baarfuß und mit Bußhemde bekleidet, Abbitte leisten, und Rudolf, der Gegenkaiser, erhielt eine Krone mit der Inschrift: **Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho** *). Um die Macht der Kirche so hoch wie möglich zu steigern, führte Gregor VII. das Cölibat ein und hob die Simonie auf. Da er ohne Bestätigung des Kaisers den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, führte er den Investiturstreit herbei, welcher zuletzt dahin entschieden wurde, daß der Kaiser mit dem Scepter, der Papst mit dem Ringe und Stabe belehnen sollte. Die Kirche wurde ebenfalls, wie das Reich, feudalistisch.

*) Bonifacius VIII. (1294—1303) erließ an Philipp den Schönen ein Schreiben: „scire te volumus, quod in spiritalibus et temporalibus nobis subes," und in der Bulle: „Unam sanctam" 1302. befahl er zu glauben, daß das göttliche Recht dem römischen Bischofe beide Schwerter ertheile, d. h. daß er der höchste Bischof sei, und solche Autorität habe, daß er, wenn die Reiche ohne Könige wären, Könige einzusetzen hätte, und daß diese ihm in politischen Dingen deswegen gehorchen mußten. Er stellte die Annahme zweier selbstständigen Mächte, einer geistlichen und weltlichen, als Manichäismus dar, und verdammte diese Häresie.

Fünfte Vorlesung.

Begriff der Kreuzzüge. — Glanzpunkt der Kirche und Hierarchie. — Sinken des päpstlichen Ansehens. — Die Weltlichkeit dringt durch. — Kampf der Könige mit den Vasallen. — Uebergang des Feudalreichs in die absolute Monarchie. — Machiavell. — Entstehen des Kirchenstaats. — Das römische Reich deutscher Nation. — Dessen alte Verfassung. —

Während die griechische Kirche eine Umbildung des heidnischen Staates und Lebens war, aber in unmittelbarer Einheit mit demselben, kam durch den Papst das Jüdisch-Theokratische in die Kirche, und bildete sie sich zur katholischen Kirche um. In Folge der vollendeten Trennung von Staat und Kirche wurde die letztere förmlich zur Hierarchie, d. h. sie wurde die Macht über die Welt. Das germanisch weltliche Princip der Staatenbildung war ein geistliches, hierarchisches geworden, und an die Stelle des Kaisers der Papst getreten. Wie der Kaiser im fränkischen Reiche sein Ansehen und das Recht durch Sendgrafen aufrecht hielt, so der Papst durch Sendgeistliche (Internuntien) und die Mönchsorden. Wie das fränkische Reich und das Feudalreich sich durch Heereszüge und Eroberung bildete, fing auch die Kirche an, solche Züge zu veranstalten, die zu Kreuzzügen wurden. Diese waren kirchlich und gläubig dasselbe, was die Heereszüge weltlich waren, innerlich erobernd. Das Princip der Kirche im Unterschiede von der Welt war, daß jene im Besitz der Wahrheit diese äußerlich als eine gemeine Wirklichkeit vorstellt. Die Kirche bezog sich damit theils auf jene Wahrheit selbst, theils auf ihre Aeußerlichkeit. Was von der ewigen Wahrheit äußerlich vorhanden war, das war das Land und die Stätte, wo sie erschienen, der Ort, wo der Gottmensch gelebt und gelitten, gestorben und begraben war. Es war zugleich Vorstellung, daß Gott, die ewige Wahrheit von der Erde verschwunden und ein Jenseits geworden war. Deshalb empfand die Welt das Verlangen und die Sehnsucht, diese Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen aufzuheben und mußte es immer mehr empfinden, als nicht die Trennung, sondern die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Glauben der wahre Begriff des Menschen und seine wahre

Bestimmung ist. Die Kreuzzüge, insofern sie den Drang der Welt nach Einheit mit Gott und der Wahrheit ausdrücken, sind als eine göttliche Interpretation der Wahrheit anzusehen. Die Kirche befriedigte zwar das Bedürfniß der Welt nach Einheit mit Gott, aber äußerlich, nicht innerlich. Indem die Kirche zwar im Besitze der Wahrheit, aber nicht im Besitze der Aeußerlichkeit derselben ist, kann sie erobernd auftreten, aber nur jene Aeußerlichkeit, das Land erobern wollen.

Die Welt lag in den Banden der Kirche, die wirklich in den Kreuzzügen an der Spitze derselben stand; die Welt arbeitete jetzt in der Furcht des Papstes. Und welche Arbeit haben die Menschen in seinen Diensten vollbracht! In den Kreuzzügen, die unter Urban II. begannen, erreichte die Herrschaft des Papstes den Culminationspunkt. Gleich einem Imperator bietet er Hunderttausende auf und führt sie gegen die Feinde, die mit rohen Händen das Heiligthum des Grabes beflecken. Kaiser und Könige müssen auf seinen Wink bereit sein, um gegen die Ungläubigen zu ziehen; er stampft mit dem Fuße auf die Erde und es springen gewappnete Männer hervor; er sendet seine Emissäre aus und die flammenden Worte aus ihrem Munde verwandeln sich in blitzende Schwerter in den Händen ihrer Zuhörer. Tausende nahmen das Kreuz, und gern und freiwillig nahmen sie es; denn eine heilige Ahnung durchschauerte die Welt, daß dieses Kreuz das Befreiungskreuz von der Hierarchie werden würde. Der Geist war verloren gegangen, und man suchte ihn am Grabe des Erlösers, die Menschheit war außer sich gekommen, und nun wollte sie das verschlossene Felsengrab öffnen, um in seine Tiefe zu steigen. Indem die Völker nach dem heiligen Grabe zogen, und die Christen unter den Trümmern Jerusalems nach Sengen und Morden auf ihr Antlitz fielen, um Gott für den Sieg des Kreuzes zu danken — damals, durch diese welthistorische That in seiner ganzen Macht und Größe dastehend, dachte der Papst wohl nicht daran, daß er den christlichen Geist gegen sich selbst gestürzt habe. Denn dieser fand nicht sich und Christum, sondern das Grab, und da ging er in sich gegen solche Aeußerlichkeit und fing an, sich innerlich wissen zu wollen. Der Zug nach Jerusalem brachte die Welt zu sich, und was zu sich selbst kommt, was sich selbst erfaßt, läßt sich nicht mehr blos beherrschen. Pa

und den Staat wurde dadurch beschränkt und zurückgewiesen. Die Welt fing in Allem an, gegen die Autorität der Kirche und des Glaubens in sich zu gehen, und sich selbst zu erfassen. Der Geist wandte sich nach Außen und nach Innen, um in Allem seiner selbst gewiß zu werden. Alles, was man gewöhnlich als eine Folge der Kreuzzüge aufzählt, gehört hierher: Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, Entdeckung fremder Länder und Welttheile, Erfindung der Buchdruckerkunst, des Schießpulvers und dergleichen mehr. Die Wissenschaft, bisher im Dienste des Glaubens und der Kirche, gebunden an die Conformation der Dogmen und die systematische Ausbildung derselben in der Lehre der Kirchenväter und Scholastiker, und sich anlehnend an den unmittelbaren objectiven Glaubensinhalt, ohne alle Innerlichkeit und Freiheit, regte sich und sprengte bald die Bande. Wie der Geist an die Natur ging, um sich in ihr zu wissen, und nicht ruhte, bis ihm die Erde, die Meere und Länder bekannt waren, so ging er auch in sich selbst, um nicht blos das Aeußerliche der Erde, sondern zugleich das Aeußerliche der Kirche, und damit die übersinnliche Welt des Glaubens zu wissen, sich selbst in der Natur und in dem, was er glauben soll, zu wissen und zu finden. Auf die Glaubenszüge, die Kreuzzüge, folgten die Weltzüge nach fremden Ländern, die Reisen um die Welt. —

Aber der Geist hat nicht blos den Trieb und das Streben in der Natur und im Glauben, in der sinnlichen und übersinnlichen Welt zum wirklichen Selbstbewußtsein zu kommen, sondern dies sein Selbstbewußtsein auch im Staate finden und wissen zu wollen. Der Inhalt des Staates ist die Rechtsidee, diese ist weltlich dieselbe, welche gläubig und kirchlich die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist, die nicht weniger in der Wirklichkeit allgemein sich verhält, als die Idee des Glaubens. Aber sie erschien bisher in der Welt nicht in der Form ihrer selbst, sondern mehr persönlich und willkürlich, als objectiv, mehr als eine subjective Macht, denn als die objective Macht des Rechtes selbst. Das Sinken der Hierarchie und das Steigen der kaiserlichen und königlichen Gewalt, erweckte allgemein den Drang und das Bestreben, das Recht nicht mehr als ein persönliches und particuläres zu fassen, sondern als ein allgemeines zu verwirklichen. Dies Streben wird nun das Pathos der Könige und Fürsten, das

Recht von seiner particulären Form befreien zu wollen. So beginnt der Kampf der Könige mit den Vasallen, der erste Rechtskampf. Die Kreuzzüge hatten diesen Kampf schon vorbereitet, denn Viele, die nach dem heiligen Lande zogen, entäußerten sich ihrer Güter, welche der König kaufte oder als anheimgefallene Lehne an sich zog, wenn ihre Inhaber im Kampfe gegen die Ungläubigen gefallen waren. Nach den Kreuzzügen wurde es Grundsatz der Könige, ihre Hausmacht zu kräftigen, um Gewalt mit Gewalt vertreiben zu können. Auch die Hörigen suchten sich frei zu machen, als sie fühlten, daß die lehnsherrliche Macht schwächer wurde. Die Kirche hatte alle Kreuzfahrer gleich gemacht, es war kein Unterschied des Standes, sondern nur der Tapferkeit und des Ansehens. Und wie die Bauern erhoben sich auch die Bürger. Den Zwingburgen der Feudalherren gegenüber entstanden die Städte mit ihren Communen und Corporationen, die von den Fürsten selbst unterstützt und in ihrem Streben gegen die rechtlose Gewalt feudalistischer Herrschaft ermuntert wurden. Alles dies trug dazu bei, die Vasallenmacht, wenn nicht zu erschüttern, doch zu schwächen. Endlich brach der entscheidende Kampf los, welcher mit dem Siege der Fürsten endigte. Versuchen wir die Idee des Kampfes und seine Berechtigung näher darzustellen.

Wir erwähnten, daß diese Idee die Rechtsidee ist und ihre Berechtigung in ihrer allgemeinen vernünftigen Natur gegen ihre blos besondere Form enthält. Die Vasallen mußten, weil das Recht als particuläres zuerst erschien, oft gezwungen werden, ihre Pflicht zu thun oder der Lehnsherr mußte, wenn er dazu nicht mächtig genug war, sein Recht durch Vergünstigungen erkaufen. Recht und Pflicht erschienen von Individuen abhängig und waren ganz zufällig. Das Recht war im Feudalstaate als ein persönliches Verhältniß bestimmt, es war die gegenseitige Abhängigkeit, nicht Freiheit. Der Herr war das Recht, anstatt daß das Recht Herr sein soll. Es war daher Unrecht und Unterdrückung unter dem Schein des Rechtes eben so sehr möglich, als Recht. Das ist aber nicht die Form des Rechtes, welches ein Allgemeines ist, dadurch daß es an die Person gebunden wird, ist es Unrecht. Das Recht ist nicht mein besonderer Wille, sondern der allgemein vernünftige Wille eines Jeden, dem sich Jeder unterordnen muß. Indem das Recht Herr wird über den

kirchliche. Es möchte scheinen, daß die Fortbildung des Feudalreichs zur absoluten Monarchie durch die Unterwerfung der Vasallen auch dem Papste eine größere Macht verliehen habe. Allein das Princip selbst war der persönlichen Macht und Willkür entgegen, wegen der Forderung, daß der Fürst das Recht, welches sich weltlich in der Gesinnung durchgebildet, über sich anerkennen soll. Dies steht in Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, wonach die Welt nichts Wahres ist und damit auch das Recht, was eben weltlich das Wahre ist, nicht in sich haben kann. Die Kirche und der Papst hat mit jener Wendung die Welt anzuerkennen, was vom Standpunkte der Kirche, welche allein im Besitze der Wahrheit ist, nicht möglich gewesen wäre. — Daß der Papst Monarch ist und Monarch hat werden müssen, hat ihm eine ganz veränderte Stellung zur Welt gegeben, denn als politischer Fürst eines besonderen Staates hat er seine universelle Politik aufgegeben und seine Universalität nur noch kirchlich behalten, obgleich er noch gern den Alten spielt. Seine Macht ist dadurch schon gebrochen und der moderne Staat, welchen er selbst hat bilden helfen müssen, ist der gewaltige geworden gegen die Hierarchie. So hat der Papst wieder gegen sich arbeiten müssen, ohne daß er es gewollt oder geglaubt hat, ohne daß er seinen Sturz verhindern konnte.

Das Feudalreich dient der modernen Staatenbildung zur Voraussetzung. Es bildet sich so um, daß das Feudalverhältniß zum Standesverhältniß wird. Indem die persönlichen Pflichten der Vasallen zu Pflichten gegen den Staat wurden, gehören sie diesem als ein Besonderes an. Dies Besondere ist der Stand. Man muß es als einen großen politischen Fortschritt betrachten, daß das Allgemeine, das Recht, sich als Recht des Standes geltend macht und dadurch das Feudalreich zum Standesstaat wird. Das Recht wurde durch das Ganze ein ständisches, an dem vorzugsweise nur die geistlichen und weltlichen Vasallen und später auch die Städte Theil haben. Das Volk war davon ausgeschlossen, es bildete noch keinen Stand. Es giebt nur zwei Stände im Standesstaat; Geistlichkeit und Adel bilden den ersten, die Städte den zweiten Stand, einen dritten Stand gab es damals noch nicht. — Mit der Umbildung des Feudalreiches in die absolute Monarchie fing die allgemeine christliche Welt-

herrschaft an, sich in Völker und Nationen zu besondern. Diese Gliederung und Besonderung war eine politisch nationale und von der größten Wichtigkeit, weil durch sie eine neue Weltanschauung herbeigeführt und die Reformation mit vorbereitet wurde. Ist nämlich das Recht im Weltlichen dieselbe Idee des Glaubens, in deren Besitz bisher die Kirche war, so nimmt der Staat sie nun im Besitz. Die Umbildung selbst geschah je nach den Umständen in diesem Lande so, in jenem anders, bald durch Kampf und Gewalt, bald durch freundliche Uebereinkunft. Bald ging sie vom Oberlehnsherrn aus, bald von den Vasallen, die alsdann zu unabhängigen Monarchen sich heranbildeten. In Frankreich geschah sie am reinsten, wozu die Erblichkeit des Königthums viel beitrug. Dadurch wurde Frankreich die reinste absolute Monarchie. In England aber drang der Monarch nicht durch, im Gegentheil wurde er von den Großen des Reiches beschränkt, ohne daß diese selbst unabhängige Fürsten geworden sind. In Italien und Deutschland wurden die Vasallen am mächtigsten und bildeten sich eigne Staaten. Am merkwürdigsten ist darin unser Vaterland, dessen Umgestaltung förmlich national wurde: das römische Reich deutscher Nation. Es ist schwer zu sagen, welche Verfassung das römische Reich deutscher Nation hatte, weil wir alle Elemente jener Umbildung nicht blos neben einander, sondern in der Art zusammen finden, daß ein Element zugleich das andere ist. Wir vermögen nur mit Hülfe der geschichtlichen Umbildung des Frankenreichs und des Feudalreichs diese complicirteste aller Verfassungen uns zu verdeutlichen und uns eine richtige Vorstellung von ihr zu machen. Wir gedenken zunächst in dieser Beziehung des Rechtes des Krieges. Wurde ein Volk von dem andern besiegt, so wurde dasselbe entweder unmittelbar unterworfen oder mittelbar frei. Jenes geschah bei der völligen Vertilgung der eigenen Rechte und Herrschaft, so daß das besiegte Volk Recht und Verfassung von dem Sieger erhielt. Dieses fand Statt, wenn dem besiegten Volke das Recht zurückgegeben wurde, nach seinen eignen Gesetzen und Einrichtungen zu leben. Die Unterthanen des fränkischen Reiches waren unmittelbare Glieder desselben und unmittelbar frei. Obgleich Chlotwig das Reich unter seine vier Söhne theilte, so wurden diese vier Reiche doch nicht als soviel

Daher durften wohl die Fürsten der Baiern und Sachsen, aber nicht die Grafen, Barone, Magistrate, überhaupt das Volk dieser Länder auf den Reichstagen erscheinen, sondern nur auf den baierischen und sächsischen Landtagen.

Wir erwähnten früher, daß der Papst auf die Wahl des deutschen Königs großen Einfluß gehabt, dieser ihm aber durch den Kurverein zu Rense entzogen worden sei. Darauf ließ Karl IV. die goldene Bulle auf dem Reichstage zu Nürnberg 1355 entwerfen und im folgenden Jahre publiciren. Sieben Kurfürsten, drei geistliche und vier weltliche, sollten den Kaiser wählen und das Recht der Wahlstimme an die Erzbisthümer Mainz, Trier, Köln und an die Länder Böhmen, Pfalz, Sachsen und Brandenburg, zu denen nach dem westphälischen Frieden noch Baiern trat, geknüpft sein, dergestalt, daß weder die Kurwürde, noch die Länder, welche zur Kur gehören, getheilt werden können. Zum Wahlort wurde Frankfurt auserkoren, zum Krönungsort Aachen und für die Abhaltung des ersten Reichstages Nürnberg bestimmt. In der Zwischenzeit, bis wie- [redacted]

Papisten unter die Kleriker gezählt und ihm unter beiderlei Gestalt zu communiciren erlaubt. Ist es daher nicht erklärlich, wie Papst und Klerisei so viele Kaiser vom Throne stürzen konnten und den Kurfürsten die Absetzung eines Kaisers, auch wenn er es verdiente, nicht zustehen sollte, ohne des Papstes Einwilligung. Denn einmal gewählt, hatten sie nicht das Recht, den Kaiser abzusetzen. — Die Kurfürsten sind nicht blos die höchsten Erzbeamten, sondern haben innerhalb des Reiches noch besondere Vorrechte, indem sie Convente anstellen können mit Ausschließung der übrigen Stände, welche wiederum in ihren Ländern Gesetze in Civil-, auch wohl in Criminalsachen geben können, wenn sie nur nicht gegen das Reich gerichtet sind. Die Geistlichen waren für ihre Person der geistlichen, für ihre Güter aber der weltlichen Jurisdiction unterworfen. Erfolgte nach einem Urtheilsspruche eine Appellation, so ging sie in jener Beziehung bis an den Papst, in dieser bis nach der Pfalz des Kaisers. Nach der goldenen Bulle maßten sich die Kurfürsten fast allein die königlichen Geschäfte an und der Papst behauptete einen großen Einfluß über den Kaiser, von dem er sich rühmte, der Kaiser wäre sein Vasall und das Reich stände ihm zu Lehn. Als die Kaiser sich die Macht nehmen wollten, „die Person und die Lehne der Fürsten zu recognosciren", constituirten die meisten fürstlichen Familien und freien Städte arbiträre Gerichte, Austräge genannt. Das Urtheil wurde in früherer Zeit von Schöffen gesprochen, die gleichen Standes mit dem Verklagten waren, und das Gericht wurde öffentlich gehalten unter Vorsitz des Gaugrafen. In der Zeit der Willkür, des Faustrechts, war diese Sitte verdrängt worden und hatte sich in das Geheimniß der Vehme flüchten müssen. Kaiser Max I., der auch die noch mehr zur Trennung Deutschlands beitragende Eintheilung in 10 Kreise einführte, stellte den Rechtszustand wieder her und schuf mit Bewilligung der Fürsten ein allgemeines stehendes Reichsgericht zu Speier, das sich später als Reichskammergericht nach Wetzlar übersiedelte. Wie sich aber im deutschen Reiche Kaiser und Stände immer gegenüberstehen, so mußte der Kaiser, nachdem die Stände ein Gericht hatten, auch einen Gerichtshof haben. Das ist der kaiserliche Reichshofrath, welcher mit dem Kammergerichte gleiche Gewalt hat, wonach eine Appellation von dem

einen an das andre nicht Statt finden kann. Sie unterscheiden sich nur darin von einander, daß das Reichshofgericht die Prozesse schnell abmachte und nach Staatsgründen entschied, während das Kammergericht die Rechtsgründe in Erwägung zog, und sich den Spott des Volks durch seine beispiellose Langsamkeit zuzog, so daß man von ihm sagte: „zu Speier werden die Streitsachen immer geblasen, aber nimmer ausgeblasen."

Was den ganzen Staat angeht, gehört vor den Reichstag und nicht vor den Kaiser, der aber den Reichstag ansagen kann. Dazu bedarf er des Consenses der Kurfürsten, die ihn auch zur Haltung eines Reichstages ermahnen können. In der goldenen Bulle ist verordnet, daß die ersten Reichstage zu Nürnberg gehalten werden sollen. Der König von Böhmen ist wegen einer besondern Gerechtigkeit nicht verbunden auf den Reichstag zu kommen, wenn derselbe nicht zu Nürnberg oder Bamberg gehalten wird. Dem Hause Oesterreich und den Ständen des burgundischen Reiches, steht frei zu kommen oder auszubleiben. Des Kaisers Privatinteressen haben immer den ersten Platz in der Berathung gehabt, die, so wie jede Deliberation, in drei verschiedenen Collegien gepflogen wurde, im kurfürstlichen, im fürstlichen und städtischen Collegio. Die nicht gefürsteten Prälaten waren in zwei Klassen getheilt, in die rheinischen und schwäbischen Prälaten, die aber auf dem Reichstage nur Eine Stimme hatten. Die Grafen und Barone hatten fast dieselbe Gerechtigkeit als die Fürsten, und besaßen vier Stimmen. Das wetterauische Collegium gab das erste Votum, dann folgte das schwäbische, dann das fränkische und zuletzt das westphälische. Die Reichsstädte bildeten auf den Reichstagen ebenfalls zwei Collegien, das schwäbische und rheinische. Die Ritterschaft war theils Kaiser und Reich unmittelbar unterthan, theils stand sie unter einem Reichsstande. Anfangs wollten die Kurfürsten und Fürsten die Städte nur zu Berathungen zulassen und es dauerte lange, ehe sie ein votum decisivum erhielten. Was dem kurfürstlichen Collegium gutdünkt, wird dem Fürsten-Collegium mitgetheilt, welches, wenn es eins geworden, die Sache dem Städte-Collegium vorträgt, und consentirt auch dies, so wird die Sentenz der Stände dem Kaiser proponirt, der sie zu approbiren und zum Abschluß zu bringen hat. Kann man in den Collegien

nicht eins werden, so sucht der Kaiser die widerstreitenden Stimmen freundlich zu einigen. Wenn der Kaiser dawider ist, so übernehmen einzelne Collegien die Vermittelung. Daher wird den Reichstagsabschieden die solenne Formel angehängt: „dieses ist also unter dem Kaiser und Ständen contractsweise beschlossen" — eine sehr bezeichnende Formel für das römische Reich deutscher Nation.

Weil es den Kurfürsten nicht zustand, den Kaiser abzusetzen, wenn er energisch die Einheit des Reichs und kaiserliche Gewalt geltend machte, so schrieben sie seit Karl V., ohne die andern Stände zu Rathe zu ziehen, nicht per modum legis, sondern nur bedingungsweise dem Kaiser eine Wahlcapitulation vor. Bei der Wahl Leopolds I. ließ sich ein Minister vernehmen: „man wolle auf solche Art den Kaiserthron lieber fahren lassen und möge sehen, ob sich unter dergleichen Bedingungen ein Kaiser finden werde. Aus den Capitulationen könne nur bewiesen werden, daß der Kaiser den Ständen nicht unterworfen sei, aber nicht, daß derselbe die eigentliche Herrschaft über sie besitze." Es war auch wirklich drückend, deutscher König zu sein, denn als solcher genoß er keines Ansehens, wenn ihn nicht etwa seine Hausmacht unterstützte. Alle Zölle außerhalb des Kaisers Erblanden gehören den Ständen, deren Einwilligung es also bedarf, ehe der Kaiser Krieg anfangen kann. Intriguen und Ränke aller Art, Kleinlichkeit und niedrige Habsucht, hatten bei solchen Berathungen ihr Spiel, denn wurde ja der Krieg beschlossen und siegte der Kaiser, so war es den Ständen nicht einmal lieb, weil sie durch Verstärkung der kaiserlichen Gewalt für ihre eigene Unabhängigkeit besorgt waren. Selbst nach Art. 20. der Wahlcapitulation ist des Kaisers Recht, Bündnisse zu schließen, beschränkt, was den Ausländern sehr angenehm war, die die Entzweiung unterstützten und wohl einsahen, daß die Stände zu großem Nachtheil des Reiches sich solche Freiheiten genommen hatten.

Alle Stände, Fürstenthümer, geistliche, wie weltliche, verhalten sich wie kleine Monarchien, in denen entweder die Herrschaft erblich ist oder durch Wahl übertragen wird. Einige Fürsten haben absolute Gewalt, ausgenommen, daß sie den allgemeinen Reichsgesetzen adstringirt sind, andere sind durch pacta,

die sie mit den Landständen geschlossen, beschränkt; andere sind freie Reichsstädte und führen ein aristokratisches Regiment. Man darf sich gerade nicht wundern, daß die Stände zu großer Macht gelangt waren, da die weltlichen Fürsten erblich geworden waren und die Kaiser sie darin bestätigten, da dieser Gebrauch nicht mehr ohne große Zerrüttung des Reichs sich ändern ließ. Ueberdies sah auch der Kaiser ein, daß er unter keiner andern Bedingung Kaiser werden könne. Zwar recognoscirten die Fürsten ihr Land vom Kaiser zu Lehn, schworen dem Reiche Treue und hießen Reichsvasallen, aber ihrer Macht that es wenig Eintrag. Auf den Reichstagen bedienten sie sich Sitzes und Stimme dergestalt, daß sie bei Reichsangelegenheiten ihr unbeschränktes Gutachten nicht als einen vom Kaiser hierzu erforderten Rath ertheilten, sondern sich dabei als Bundesgenossen und Mitinteressenten an der Staats- und Regierungs-Form befanden. Die geistlichen Kurfürsten blieben in Erwerbung von Besitz und Eigenthum gegen die weltlichen Fürsten nicht zurück und wurden von der Frömmigkeit der Kaiser reichlich bedacht und unterstützt. [redacted]

im Vaterlande stifteten, als wahre Gottesfurcht verbreiteten." Aber auch ihre Stunde schlug. Die Reformation gab ihnen den ersten Stoß, denn durch die Säcularisation wurde ein großer Theil des Landes dem Einflusse des Klerus entzogen und mit dem Lande auch die an die Territorien geknüpfte Stimme auf dem Reichstage verloren. Nach römischer Ansicht sind die weltlichen Fürsten nur da, den Klerus zu beschützen, zu bereichern und hie und da große Aemter und geistliche Benefizien auszutheilen. Die Reformation änderte die Sache. Luther fing damit an, zu lehren, daß den weltlichen Fürsten die Oberaufsicht und Herrschaft über die Kirche zustehe. Es war Zeit, daß sich unter thätiger Gegenwehr die Deutschen des Spruches Martins V. erinnerten, welcher gewünscht: „er wäre ein Kranich, wenn die Deutschen in Frösche verwandelt würden." Ein Kanonikus zu Würzburg soll gesagt haben: „wäre Luther noch 30 Jahre ausgeblieben, wir wollten es dahin gebracht haben, daß die Bauern Heu und Stroh gefressen, und uns Geistlichen die Kapaunen selbst gebraten gebracht, und die Junker uns hätten die Stiefeln, Schuh und Sporen schmieren und putzen müssen." Ein solches Gegenstück zur Batrachomyomachie sollte nicht geliefert werden, und solcher Uebermuth seine Grenzen finden. Auf dem Reichstage zu Augsburg 1555 wurde beschlossen, daß den weltlichen Herrschern der Besitz der Kirchengüter gelassen werden, das Kammergericht über die Inhaber dieser Güter kein Recht und Urtheil fällen und die Kirchenjurisdiction über die augsburgischen Confessionsverwandten aufhören solle. Die Protestanten wollten, daß ein katholischer Geistlicher, wenn er protestantisch werde, die Kirchengüter behalten solle, welcher Forderung sich aber die katholischen Stände widersetzten, denen zu Gefallen Ferdinand I. in den Religionsfrieden die Klausel rücken ließ: „si clericus ad Protestantium religionem transeat, beneficia, quae habeat, ecclesiastica perdat, salva tamen existimatione" —, die auch im westphälischen Frieden Art. 5. bestätigt wurde. Das Restitutionsedict wollte zwar den Protestanten alle säcularisirten Kirchengüter wieder nehmen, war aber ohne Wirkung. Die heimliche Staatsursache war, die katholischen Stände durch Vorschützung der Religion zu gewinnen, um sie zur Unterdrückung der protestantischen Stände zu gebrauchen. Hätte das Ferdi-

nand II. durchgesetzt, so würden die katholischen Stände nicht mehr haben Widerstand leisten können, und Deutschland würde sich wie Frankreich in eine absolute Monarchie umgebildet haben. Blieben die weltlichen Fürsten gegen die geistlichen im Besitze der säcularisirten Kirchengüter trotz des kaiserlichen Willens, so vermehrte sich noch durch den westphälischen Frieden ihre Gerechtsame und Macht gegen den Kaiser.

Mit der Ueberwindung des Feudalwesens kommt es zur freien Persönlichkeit im Staate, deren Anerkennung weder in der Hierarchie, noch im Feudalstaat gegeben war. So hatte die Bildung des modernen Staates auch die religiöse Freiheit schon vorbereitet, die wegen der persönlichen Freiheit des Menschen im Staate sich zu regen anfing. Als die Morgenröthe der protestantischen Welt am Horizonte erschien, sehen wir noch Karl V. und seinen Sohn Philipp II. sich mit den Vasallen herumtummeln, um sie zu bändigen. Jene Herrscher sind die anfangenden Monarchen der modernen Welt, und liegen daher auch mit dem Papst im Kampf. Während die kaiserlichen Soldaten die Engelsburg belagerten, betete der Kaiser mit allen guten Christen um Befreiung Sr. Heiligkeit. Philipp II. befestigte die Monarchie: er war durchaus nicht so päpstlich gesinnt, wie man gewöhnlich meint, sondern griff Alles an, Dynasten, Städte, Geistlichkeit und Gemeinden, um die königliche Macht ausschließlich geltend zu machen. Er war der Machiavell in der Praxis. Er besetzte geistliche Stellen unabhängig vom Papste. Die Inquisition, anfangs gegründet, um auf den alten Weg des Katholizismus, der durch Stiftung der Predigermönche verlassen war, wieder einzulenken, und daher ein kirchliches Institut, welches ein Ketzergericht gewesen, war jetzt ein Institut des Staates. Die Inquisitoren waren königliche Beamte, über die der König das Entlassungs- und Einsetzungsrecht beanspruchte. Er hatte mit der Inquisition ein Gericht in Händen, dem sich keine geistliche noch weltliche Gewalt entziehen durfte. Niemand war deshalb der Inquisition mehr abhold, als der Papst, weil sie gegen die Hierarchie und Feudalherrschaft gerichtet, die absolute Macht förderte. Karl V. und Philipp II. waren die kämpfenden Monarchen gegen die particulären geistlichen und weltlichen Mächte; sie wandelten dieselben in Pflichten gegen den Staat um und machten

das Recht des Staates, das Allgemeine, gegen das Besondere, selbstsüchtige Interesse der Geistlichkeit und Dynasten geltend. Es herrschte nun das Recht, der allgemein vernünftige Wille eines Jeden, keine Willkür, nicht mehr der particuläre, sondern der substanzielle Wille. So sehen wir, war es nicht die Kirche, welche die freie Persönlichkeit des Menschen, den Keim des Protestantismus anerkannte, sondern der Staat, der aus dem Mittelalter hervorgegangen, das Recht zum Principe erhob. Der Papst sah sich nun erst genöthigt, dies Recht anzuerkennen, politisch, wenn auch nicht religiös, und so hatte die Hierarchie und weltliche Herrschaft zum Resultat die politische Bildung des Staats, als der absoluten Monarchie. So haben wir die Knechtschaft des Menschen und damit das Mittelalter überwunden. Wir drehen der Schattenseite desselben den Rücken und wenden uns zu der Lichtseite, an deren Strahlen sich heute noch der Menschengeist erfreut.

Sechste Vorlesung.

Lichtseite des Mittelalters. — Die Kunst. — Die Päpste Leo X. und Julius II. — Raphael. — Albrecht Dürer — Die Vorläufer der Reformation. — Luther. — Lutherische Kirche. — Reformirte Kirche. — Verschiedene Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. — Luther: der Papst will ein Jurist sein. — Luther über sich selbst. — Hans Sachs. — Lukas Kranach. — Luthers Ansicht über das Recht der Gemeinde. — Demokratische Wendung. — Volksunterricht. — Einführung der Katechismen.

Nach der politischen Bildung wollen wir nun die andern Seiten derselben, die religiöse und wissenschaftliche Seite in Betracht ziehen. Die religiöse ist der Cultus, und die damit zusammenhängende schöne Kunst; die wissenschaftliche ist die Erhebung des Glaubens zur Wissenschaft des Glaubens, zur Theologie. — Der Glaube, die Religion hat nothwendig einen Cultus, und die schönste Ausgeburt derselben ist die Kunst. Was der Geist innerlich empfindet, das ringt er aus sich zur Anschauung und Vorstellung heraus. Die Kunst gehört dem Geiste an, die Natur entbehrt derselben. In diesem Sinn ist die Kunst auch der Ausdruck des Geistes nach seiner verschiedenen Stufenentwickelung in der Weltgeschichte; es giebt eine antike griechische und eine moderne christliche Kunst. Die Kunst bildet sich ebenso welthistorisch aus durch die verschiedenen Völker, wie die Religion, und gehört, wie diese, der Menschheit an. Die schöne Kunst hängt immer mit dem Höchsten, mit dem Göttlichen zusammen. Darum ist sie, wie die Religion, Selbstzweck, nicht blos äußerlicher Schmuck und Zierde, sondern Ausdruck und Darstellung der Idee. Wie diese Idee, wie das göttliche Wesen von einem besonderen Volke empfunden wird, das stellt die Kunst dar, indem sie, was ein Volk als sein Wesen empfindet, äußerlich macht. Die schönen Göttergebilde der griechischen Künstler sind das Wesen, wie das griechische Volk dasselbe in seinem Geiste trug. So ist es auch mit der christlichen Kunst. Die

Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen wird in der christlichen Kunst der Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie sichtbar und hörbar. Im Mittelalter, zur Zeit der Päpste und nach den Kämpfen derselben mit den Kaisern fing die schöne Kunst zu blühen an; der Geist bildet sich, und erfaßt sich als Selbstzweck, und so wurde die Kunst ein Wesentliches, das schöne Moment der Befreiung von der Herrschaft. Wo die Kunst blüht, da ist Bildung und Drang nach Freiheit. Daher kehrte sich auch die Kunst, welche die Päpste unterstützten, bald gegen sie. So haben wir Bilder lange vor der Reformation, auf welchen der Papst in allen möglichen Situationen vorkommt, wo er mit dem ganzen heiligen Collegio in der Hölle brennt. Auch die Kunst der Poesie, wie z. B. Dante, schlug schon lange vor der Reformation los.

Die kunstsinnigen Päpste arbeiteten wiederum gegen sich selbst, denn alle Kunst ist schöpferisch, bildend, und setzt Nachdenken voraus, was gegen das päpstliche Princip ist. Das kirchliche Leben umgab sich mit den herrlichsten Gebilden des künstlerischen Geistes. Die Dome stiegen empor, wie der Christ zum Himmel emporblickte; die Säulen und Thürme erhoben sich, wie der Geist sich zum Himmel erhob über das irdische Leben, ein Bild des himmelstrebenden Geistes. Und wie entstanden diese gewaltigen Zeugen des christlichen Cultus und ihrer erhabenen Schönheit? Tausende von Menschen strömten herbei, und arbeiteten freiwillig, mit wahrer Andacht an den Tempeln zu Ehren Gottes, um ihre Empfindung des Glaubens auch anzuschauen und hinzustellen, als ein Zeichen für die nachkommenden Geschlechter. Sie entstanden also durch des Geistes Trieb. Es ist der christliche Geist, der diese herrlichen Werke gebaut, es ist der Geist des Glaubens, der sie ins Dasein gerufen. Da sehen wir die großen Künstler des Mittelalters, von der Andacht begeistert, von frommen Empfindungen beseelt, sich an die heilige Schrift wenden. Der Papst wollte das Lesen der Bibel nicht, aber daß die heiligen Geschichten in Stein gehauen, auf die Leinwand gebracht, und die rührende Empfindung der Andacht laut wurde in musikalischem Gesange, das sahen und hörten auch die Päpste gern. Solche Barbaren, die keinen Sinn für das Schöne hatten, waren sie nicht, wenn ihnen auch die Herr-

schaft über Alles ging. Aber die Kunst hat wegen des bildenden Sinnes etwas Reformatorisches, und man kann die großen Künstler wirklich als die Reformatoren der Wahrheit durch die Schönheit ansehen. Denn giebt es eine schönere Exegese, als die raphaelischen Bilder aus dem alten und neuen Testamente? Ein schönes Madonnenbild, ein leidender und verklärter Christus sind Bilder, sind Zeichen des Geistes. Durch die schönen Bilder wurde die Welt mit der Schrift bekannt. Von der Anschauung jener ging sie zu der Sehnsucht weiter, die Quelle, aus der die Künstler geschöpft hatten, selbst kennen zu lernen. Und so half dem Papste seine Abneigung gegen das Wort nicht, er hatte die Kunst gefördert, aber wohin sie führte, daran dachte er nicht, und wie er daran dachte, war es zu spät, er konnte ihren Lauf nicht mehr hindern.

Die Päpste Leo X. und Julius II. konnten nichts dagegen haben, daß die großen Künstler vom christlichen Geiste durchdrungen und erfüllt, sein Wesen so wunderschön erscheinen ließen. Als man Raphael, den großen Maler der Idee fragte:, wie er das mache, antwortete er: „das kann ich nicht sagen, wie es in meine Seele kommt." Was in seine Seele kommt, ist die Idee, von welcher ergriffen und begeistert er das Schöne verwirklicht. Ist es aber einmal zur Anschauung gekommen, steht der schöne Schein zauberisch vor uns und wird unser Herz davon erfaßt, so haben wir das Bedürfniß, den Geist, den wir in Idealen anschauen, auch vorzustellen. Papst Leo und Raphael! — es ist schön, wie jener diesen ehrte! Darum malte auch Raphael den Papst so schön, wie schwerlich ein Mensch zum zweiten Male gemalt wurde. Und wie der Papst aus heidnischem, jüdischem und christlichem Geiste herausgeboren wurde, so malte Raphael Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Er malte den wundersamen Cyklus von Amor und Psyche, den Parnaß und die Schule von Athen, die griechische Kunst und Philosophie, diese Hauptmomente der griechischen Vorstellung in schöner Idealität; er malte den Jehovah, der sich nicht malen lassen, kein Bildniß, noch Gleichniß von sich haben will. Es half ihm aber nichts, der kühne Maler bezwang ihn durch die Idee, und fesselte ihn auf die Leinwand. Er malte in den Logen, wie Paulus zu Athen [illegible], den Zweifel gegen den

Glauben von Seiten der griechischen Bildung; er malte in den Stanzen den Zweifel am Glauben innerhalb des christlichen Glaubens selbst, und die Ueberwindung des Zweifels durch den Glauben. Aus allen seinen herrlichen Bildern strahlt uns die Gewißheit des Geistes von sich selbst entgegen, er stellt der Welt dieselbe schön vor Augen. Er bildete die Aphrodite um in die Madonna de Foligno, den Jehovah in Gott den Vater, malte den Christus leidend und siegreich über Tod, malte Alles, was des Geistes ist, in den rührendsten Situationen, in den erhabensten Scenen, er malte es in den schönsten Formen, in den reizendsten Gruppen, malte die ganze Weltgeschichte. Man staunt vor dem Reichthume des Geistes, vor der schönen Phantasie dieses wundersamen Jünglings, dessen Empfindung in jeder Form Idee war. Er zeigt der Welt den Geist in allen Formen und Gestalten, ähnlich, wie Hegel in der Phänomenologie. Wie Raphael die Welt gebildet hat, ist unglaublich. Die Welt fühlte aber und empfand es tief; wie sie hörte: „er ist nicht mehr," in der Blüthe seiner Jahre hat ihn der Tod dahin gerafft: da soll sich aus allen Ländern eine Wallfahrt nach Rom erhoben und eine ungeheuere Masse von Menschen dahin geströmt sein, um ihn zu Grabe zu geleiten. Die Verklärung (der Geist), die er eben vollendet, wurde seinem Sarge vorangetragen, die Verklärung dem verklärten Geiste. In freier Form, in der Form der Schönheit, hatte er der staunenden Welt den Geist vor Augen geführt, den Geist der Wahrheit und Freiheit. Denn die schöne Phantasie, ist die freie, und hat die Idee zum Inhalte, nicht mehr die sinnliche Empfindung, wie die bloße Einbildungskraft, und Erinnerung. Raphael war ein Freund unseres Albrecht Dürer und dieser liebte Luther: die Schönheit geht der Wahrheit, die Anschauung der Vorstellung und Erkenntniß vorher. Luther erscheint nicht ohne die ersteren. In der Anschauung geht der Mensch nach Außen, in der Vorstellung nach Innen. Wenn aber die Anschauung nicht blos sinnlich ist, sondern ihr Object in der schönen Kunst und den Idealen die Idee ist, so wird die Schönheit, als die sinnliche Form der Wahrheit, zur Wahrheit im Elemente des Gedankens. Wir sehen deshalb, wie mit der Vollendung der Schönheit und Kunst in der christlichen W[illegible] Gewißheit des Geistes sich zu regen anfing. Es war

aber die Zeit der höchsten Andacht in der Welt, als die Kunst in ihrer schönsten Blüthe war. Dies sollten wir nie vergessen. Darin sind jene großen Künstler unerreichbar, von welchen die Welt lernen wird, so lange sie steht. Wer wollte Alles das Schöne, Herrliche, Erhabene verkennen, was der bildende Geist des Mittelalters hervorgebracht hat? Ich kann mir recht wohl denken, daß diejenigen, welche sich in das Mittelalter vertiefen, Historiker, Künstler, Dichter, in sein Städteleben, Kirchenleben, Kunstleben, es lieben, und von der Herrlichkeit und Schönheit geblendet, ihr Auge vor der Reformation und noch mehr vor der Gegenwart verschließen, die doch ein lebendiges Product dieser ganzen Entwickelung ist. Wir sagen ihnen aber: es ist eine Thorheit, glückliche Augenblicke festhalten zu wollen. Die schönen Tage von Aranjuez sind vorüber; die Rose blüht im Junius; und wenn sie am schönsten blüht, fängt sie auch schon zu verwelken an. Blühen ist schon Verduften.

Wie die Kunst, so kehrte sich auch die Wissenschaft gegen die Hierarchie. Der Glaube war geoffenbart, im Bewußtsein gegeben. Wir sollen glauben, wenn wir den Glauben auch nicht einsehen, also auf Autorität. Der Glaube ist die Wahrheit, ich aber, der glauben soll, bin meiner selbst gewiß, die Gewißheit. Diese soll nicht in Betracht kommen, sondern der Glaube soll nur als ein Object von Außen an mich herangebracht werden, den ich nicht prüfen darf, weil er unbegreiflich ist. Das Denken soll sich bescheiden, höchstens im Dienste des Glaubens zu stehen, eine Magd desselben zu sein, aber sich nicht erkühnen, selbst herrisch aufzutreten. So ließ allenfalls der Papst die Gewißheit des Menschen von sich selbst gewähren, als eine Gewißheit, die sich nicht erfaßte. Die Sache ist aber, daß Ich es bin, der den Glauben haben soll und ohne mich kein Glaube ist; deshalb kann Ich auch nicht vom Glauben abgehalten werden. Die Wahrheit ist nicht ohne Gewißheit, der Glaube nicht ohne das Wissen vom Glauben. Dieser muß zur Theologie werden, zur wissenschaftlichen Erkenntniß des Glaubens, die ihn zum Object der Untersuchung macht. Erst ist die Theologie nur das Bewußtsein über den Glauben, und weil Bewußtsein des Glaubens, als der Wahrheit, vertheidigt sie ihn gegen den Zweifel von Außen, wie denn die ersten Theologen Apologeten waren.

Der Glaube aber, welcher die Form der Gewißheit aber noch nicht erlangt hat, ist dem Zweifel ausgesetzt oder mit dem Denken ist der Zweifel möglich. Glauben, Anschauen, Wahrnehmen zweifelt nicht, aber wohl das Denken. Mit dem Denken, sagt Wieland, geht das Kränken an, und Göthe meint: auf Zweifel reimt sich Teufel, d. h. das Denken soll nicht inhaltslos, ungewiß sein und bleiben.

Wir sehen, beim unmittelbaren Glauben kann es nicht bleiben, denn er ist ohne Gewißheit, also stets ungewiß und bezweifelbar. Indem nun der Glaube angezweifelt wird, muß er sich vertheidigen, und daher das Denken zu Hülfe rufen. Anselm sagt: „es ist Nachlässigkeit (Faulheit, Interesselosigkeit), wenn man den Glauben nicht wissen will." Man kann auch sagen, es ist Mangel an Freiheitsgefühl, wenn man den Trieb zu wissen nicht hat. Ich bin meiner selbst gewiß und frei, und so darf mir nichts für wahr gelten, was nicht mit dem Innersten der Gewißheit meiner selbst geeint ist. Freilich muß diese Gewißheit von der Wahrheit erfüllt sein. Der Mensch soll Sinn für Religion haben, für alles Höhere, als er selbst ist, für Staat und Kirche. In uns sind wir, die bloße Gewißheit ohne Wahrheit, welche aber gerade so leer ist als die Wahrheit ohne Gewißheit blind. Ein Mensch, der blos seiner selbst gewiß ist und bleiben will, nur immer bei sich ankommt, muß Langeweile haben. Er soll sich mit Inhalt erfüllen, soll sich für Etwas interessiren, dann lebt er erst, hat Pathos und wird vom Geist getrieben. Werfen wir mit dieser Forderung der Gewißheit einen Blick auf die katholische Kirche, so ging zwar der Trieb der Erkenntniß, des Wissens immer mehr in den Glauben ein, aber die Kenntniß und Wissenschaft des Glaubens und damit die Wahrheit Gottes selbst nahm die Kirche für sich allein in Anspruch. Sie leugnete nicht, daß die Wahrheit gewiß sein könne und solle, aber sie behauptete, diese Einsicht wäre blos für sie oder vielmehr für die Priester. Hier haben wir abermals die Hierarchie, und zwar die Herrschaft über den Geist, über die Gewissen, die fürchterlichste Herrschaft, welche es geben kann. Es ist Gewissens- und Glaubenszwang. Was ich glauben soll, Gott, die Wahrheit selbst, mein Wesen ist in andern Händen; ich soll es nicht besitzen, sondern mir von der Kirche, d. h. von

dem Papste mit der Klerisei, geben lassen. Ich bin ein Laie, d. h. ohne Gewißheit der Wahrheit, bin Gottes, meines Wesens nicht gewiß, und kann und soll auch seiner nicht durch mich gewiß werden. Der Glaube ist mir daher nicht innerlich, sondern wird äußerlich an mich herangebracht. Wer giebt aber der Kirche das Recht, das Wissen von der Wahrheit den Priestern zu- und allen Andern abzusprechen? Das Recht nimmt sie sich selbst, und macht ihre Anmaßung dadurch plausibel, daß sie sagt: das Göttliche ist höher, als das Weltliche. Die Kirche, d. h. wir Priester sind im Besitze des Göttlichen, und Ihr draußen in der Welt habt es nicht, Ihr bedürft es aber zu Eurem Seelenheile, bückt Euch und gehorcht, dann wollen wir es Euch geben. Wer hört da nicht die Gewissensräthe, die Beichtväter sprechen, die den Menschen die Hölle heiß machen? — Wie? Ihr Priester wäret allein Eurer selbst gewiß, und wäret eben deswegen die Möglichkeit, Gottes, der Wahrheit ausschließlich gewiß sein zu können? Ist nicht jeder Mensch seiner selbst gewiß, bewußt und frei? Kann man denn die Gewißheit meiner [redacted]

allgemein geistiges. In der Theologie spiegelt sich allerdings die allgemein geistige Bewegung ab, ohne hier aber durchzudringen. Das Princip der Reformation zeigt sich fast mehr in andern Erscheinungen des Lebens, als gerade in der Theologie. Wir haben der schönen Kunst und der Wiederbelebung der alten classischen Literatur schon gedacht. Dahin gehört auch noch die Volkspoesie des 14ten und 15ten Jahrhunderts, und das Aufblühen der Naturwissenschaft. Vor allen aber die neue bürgerliche, ächt reale Sittlichkeit des deutschen Volks. Das allgemeine Streben war, in allem die Idee als gegenwärtig und wirklich zu erfassen, in der Natur als Gesetz, im Schönen und der Kunst, und im Staat als das Princip der freien Sittlichkeit und Vernünftigkeit, durch die Umbildung des Feudalreichs in die absolute Monarchie schon vorbereitet, und zuletzt in der Erkenntniß, im Geiste selbst. In der Theologie kam das alles, und damit das Princip der Reformation selbst nur in sehr beschränkter Weise zur Geltung, indem in derselben die Mystik und das Autoritätsprincip, letzteres in der Lehre von der Inspiration der biblischen Schriften, daneben stehen blieb.

Der Mensch ist nun zum Bewußtsein seiner Freiheit erwacht. Die Zeit der Protestation beginnt, das Alte wankt und eine neue Weltanschauung hebt an. Schon lange vor der Reformation war die Gewißheit des Menschen von sich selbst im mystischen Gefühle vorhanden, aber noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit herausgeboren. Kühne Männer in Italien und andern Ländern, die Schismatiker, nämlich die Waldenser und Albigenser, die Mystiker, wie Tauler, Suso, Eckart, sprachen vom Geiste getrieben die Freiheit des Menschen aus. Einzeln tauchten sie auf, und hoben das Haupt kühn empor, später Wessel, Wiklef, meistens für die Freiheit des Geistes fallend: auch Huß, die böhmische Gans, wie man ihn nannte. Er war aber keine Gans, wie die Gänse des Capitols, die schwerlich dasselbe gerettet haben würden, wenn nicht die Römer ihre tapfere Brust den Feinden entgegen geworfen hätten. Das war keine schnatternde, zahme Gans, sondern ein wilde, die einen Zug hat, die keilförmig andere nach sich zog und in die weite Welt hinein schrie. Und wie sie gebraten war, die Gans, da erhob sich ein junger Schwan aus ihrer Asche. Der schrie nicht

blos, sondern sang Lieder des Geistes und der Freiheit. Er sang:

> Eine feste Burg ist unser Gott,
> Eine gute Wehr und Waffen;
> Er hilft uns frei aus aller Noth,
> Die uns jetzt hat betroffen.
> Der alt' böse Feind,
> Mit Ernst er's jetzt meint,
> Groß Macht und viel List,
> Sein grausam Rüstzeug ist,
> Auf Erden ist nicht seines Gleichen.

So sang er, der sächsische Schwan; es war sein Schwanengesang, und wir singen noch immer dieses Lied, dies Oppositionslied unserer Kirche, welches der tiefsten Empfindung des reformatorischen Lebens und Wirkens entströmte, in dem das Gefühl der Kraft und Freiheit laut ertönt. Luthers Lieder sind die ersten lyrischen Erzeugnisse unserer Kirche, die nicht blos zum Himmel emporjauchzen, wie die lateinischen Hymnen der katholischen Kirche, sondern selbstbewußt empfunden werden. Sie entäußern den Geist nicht blos, wie jene Gesänge, sondern bringen ihn frei mit seinem Wesen in Einheit*). Luther wollte sich das Wesen nicht geben lassen, noch wollte er, der Priester, der große Mann es Anderen geben. Er empfand sich in Einheit mit Gott und diese innere Empfindung seines Gemüthes wurde äußerlich, wurde laut in Liedern und Gesängen. Wie der Bergmann in das innere der Erde hinabsteigt, in den Schacht, um das edle Metall zu Tage zu fördern, so stieg er, des Bergmannes Sohn in den Schacht des eigenen Innern und fand hier, in der Gewißheit seiner selbst die Wahrheit.

*) Die Lieder sollten nur nicht, wie heut zu Tage überhaupt unser Kirchengesang, so lahm und schleppend gesungen werden, sondern wie früher mit Takt und Rhytmus, und um so mehr, als bekanntlich unsern Kirchenmelodien ursprunglich Volkslieder zu Grunde liegen. Nichts bedürfte so sehr einer Reformation, als der protestantische Kirchengesang, der fast zum Sprüchwort geworden ist. Die meisten neuen Lieder sind aber so beschaffen, daß melodisches Pathos schwer hineinzubringen sein wird, es ist eitel Kling, Klang und Reimerei. Göthe sagt ironisch: „er habe so viele Lieder gemacht — und welche herrliche Lieder hat er gemacht! — und keins steht im Gesangbuch." —

Auf des Zimmermanns Sohn folgt des Bergmanns Sohn, auf den Erlöser und Heiland der Welt, der Reformator, uns lehrend, daß der Geist Christi und damit der Geist der Wahrheit die Gewißheit unserer selbst erfülle, unser Herz sich ihm nicht verschließt, sondern öffnet, daß wir zu Gott unmittelbar selbst ein Verhältniß haben im Geiste, nicht äußerlich und durch die Priester. Und wie der Bergmann sich dem äußeren Lichte während seines Berufes entzieht, der Anschauung, aber ein Gegensatz in der Natur ist zwischen Anschauung und Empfindung, Farbe und Ton, und die Empfindung desto innerlicher wird, im Tone erklingend, je mehr die Aeußerlichkeit der Anschauung zurücktritt, daher Bergleute die Musik lieben und gern üben, so liebte auch des Bergmanns Sohn die edle Musika, welche ihn oft in seinen schweren Kämpfen tröstete. Wie ferner der Mensch, der in seine Tiefe steigt, des äußeren Lichtes nicht bedarf, sondern das Licht innerlich hat, das nicht blos durchsichtig ist, wie jenes, sondern sich selbst durchsichtig und klar, und wie dann ferner der Ton sich zum Wort articulirt, die innerliche Empfindung zur Vorstellung wird, so sehen wir auch Luther, von der lyrischen Empfindung des Göttlichen fortgehend zum Worte Gottes, die heilige Schrift in sein geliebtes Deutsch übertragen auf der Wartburg, wo früher die Sänger des Mittelalters um den Lorbeer gestritten, — auf dieser mittelalterlichen Burg die Schrift verdeutschen, die eine neue jugendliche Welt zum Bewußtsein über sich bringen sollte. Wir wollen hier nicht weiter verfolgen, wie unsere herrliche Sprache dadurch gefördert worden, deren ganze Macht und Tiefe Luthern wunderbar zu Gebote stand, sondern wollen versuchen, die Schrift als das Wort Gottes zu deuten, wie sie nun die Welt zu durchdringen anfing.

Die Bibel ist ein Buch für alle Welt und ist fast in alle Sprachen der Erde übersetzt. Die Welt glaubt an sie, nicht blos Ein Mensch; die Schrift gehört dem Geiste der Menschheit an. Enthielte sie keine Wahrheit, so wäre es nicht möglich, daß das allgemeine Bewußtsein der Welt den Ausdruck seines Wesens darin gefunden hätte, versteht sich dem Geiste nach, nicht dem Buchstaben nach. Einem einzelnen Menschen kann es wohl in den Sinn kommen, daß es keinen Gott

gebe, und höchstens einem ganzen Volke, aber nur momentan im Gange der Bildung, aber der Welt nicht. Atheisten giebt es genug — und dies schadet nichts — aber atheistische Völker von Grund aus giebt es nicht und kann es nicht geben. Fängt auch ein Volk ohne Religion an, so muß es sich allmälig nach Religion umsehen. Es soll nur zwei Völker in der Weltgeschichte gegeben haben, die anfangs keine Religion zu haben schienen, die Römer und die Russen. In Rom soll Numa die Religion eingeführt haben, und die Russen sollen zur Erforschung der Religion eine Commission nach dem schwarzen Meere geschickt haben, um sie dann bei sich einzuführen. Das Christenthum verbreitet sich noch täglich durch die Schrift. In der Schrift muß daher das Wesen des Geistes der Völker enthalten und ausgesprochen sein, sonst könnten sie ihre religiöse Empfindung nicht durch dieselbe vermitteln. Die Schrift bringt zugleich zum Bewußtsein über den Glauben, sie regt das Denken und Forschen an und macht den Geist frei durch die Wahrheit, die ihm als sein Wesen offenbar wird. Wir

neue Wissenschaft, die Naturwissenschaft, bildet sich gleich nach der Entdeckung von Amerika. Die äußeren Sinne waren zu dieser Zeit merkwürdig geschärft, die Menschheit, der Autorität entwachsen, hoffte nun Alles von der Natur und von sich selbst, indem sie sowohl von jener als vom eignen Geiste aus zur Erkenntniß Gottes kommen wollte, Gott, die Wahrheit sich auf keine Weise mehr äußerlich geben lassen wollte. Da entdeckte Keppler die Bewegung der himmlischen Körper, und das kopernikanische System erhielt immer mehr und mehr Beifall. Der Papst und das Collegium hörte mit Staunen, daß die Erde sich bewege. „Nein, sie bewegt sich nicht!" sprach der Kirchenfürst. „Denn ruht die Erde nicht fest, sondern bewegt sie sich, so bewegt sich alles Irdische und steht auf Erden Nichts mehr fest. Es giebt keine Bewegung, es soll keine Bewegung geben! Glaubt die Welt erst an Bewegung der Erde, dann glaubt sie am Ende an gar nichts Positives mehr, da könnte selbst der päpstliche Stuhl in Bewegung gerathen, erzittern und erbeben." Der Papst hatte die Schrift verboten, den Aristoteles, warum sollte er nicht dem Galilei verbieten, zu glauben, daß die Erde sich bewege. „Sie bewegt sich doch!" Kein fataleres Wort, als Bewegung, Entwickelung, Perfectibilität, und erst gar das Schreckenswort Revolution, wovon die ganze Welt bald hören sollte.

So haben sich mit der Reformation zwei neue Wissenschaften gebildet und sind gegen den Papst in die Schranken getreten, die Philosophie und die Naturwissenschaft, von welchen auch jetzt noch die erstere demselben die verhaßteste ist. Er hat ja die hermesische oder eigentlich kantische Philosophie in Bonn bis aufs Aeußerste verfolgt. Die Naturwissenschaft läßt er eher gewähren, weil er glaubt, daß sich Naturforscher und Aerzte nicht um Politik kümmern, obwohl er sich darin irren könnte, denn Politik ist, wie Religion, für Jedermann; der Staat, in dem ich lebe, geht mich eben so gut an, als die Kirche. Die Philosophen hat er stets verfolgt, hat ihnen die Zungen ausreißen und sie dann verbrennen lassen, den Vanini, den edlen Bruno. Es schien aber, daß man seit der Reformation die Philosophen wollte laufen lassen, man hat später aber Wolf aus Halle vertrieben, und selbst Fichte

noch durch ganz Deutschland gehetzt. Die Philosophie hat nicht weniger ihrer Märtyrer, von Sokrates an, als die Kirche. —

Was die Lehre der protestantischen Kirche anbetrifft, so blieb natürlich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo das Princip. Die griechische Kirche brachte diesen Glaubensinhalt zum Bewußtsein. Sie war die Kirche der Theorie, ihr Glaube war die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, an der sie so streng festhielt, daß der Unterschied der Naturen fast absorbirt und damit die Zweiheit der Naturen in Christo gefährdet wurde. Der römische Bischof setzte die Einheit der Naturen fest, aber mit Bewahrung des Unterschieds: in Christo sind beide entgegengesetzte Naturen, die göttliche und menschliche Natur eins. Aber da die Naturen nach ihrer Eigenthümlichkeit als absolut heterogen und verschieden vorgestellt werden, so ist die Untersuchung über die Frage: „wie sind und können zwei ganz verschiedene Naturen eins sein?" unausbleiblich. Diese Fragen wurden theils durch die Einheit des Willens, theils durch alle verschiedenen Lebens- [redacted]

bleibt dadurch unverändert, eben weil nur die Eigenschaften, nicht die Substanzen der Naturen mitgetheilt werden, und weil die Naturen auch nach der Mittheilung ihre wesentlichen Eigenschaften behalten, die mitgetheilten aber nicht als wesentliche haben *).

In der Ausbildung dieser Lehre findet zwischen der reformirten und lutherischen Kirche ein Unterschied statt. Die reformirte Kirche verfuhr mehr äußerlich und abstract; sie versicherte blos, Christus ist beide Naturen in Einer Person, sie zählte daher die Einheit der Naturen äußerlich zusammen, um den Unterschied streng festzuhalten und zu erhalten. Die lutherische Kirche strebte die beiden Naturen inniger zu vermitteln durch die Mittheilung der Eigenschaften. Aber, wie wir gesehen, halten beide Kirchen, wie die katholische, an der Voraussetzung der beiden Naturen als ursprünglich entgegengesetzter fest. Die Aufgabe, die von der Kirche vorausgesetzte Zweiheit der Naturen in Christo nach der Einheit sowohl als nach dem Unterschiede zu denken, vermag nur die Philosophie zu lösen, und allein dadurch zu lösen, daß sie den Unterschied und die Einheit der Naturen eins als durch sich selbst in das Andere übergehend erkennt. Das ist aber nur möglich, wenn die von der Kirche gemachte Voraussetzung aufhört, wenn gezeigt wird, daß die beiden Naturen, obwohl unterschieden, doch nicht unterschieden bleiben, sondern durch sich selbst die Einheit mit der andern erzeugen. Die Philosophie, welche dies erkennt, ist die Consequenz und zugleich die Rechtfertigung des Glaubens, indem sie, was der Glaube voraussetzt, beweist, indem sie, die Voraussetzung des Glaubens, um der Wahrheit die Ehre zu geben, aufhebt, und damit alle Voraussetzung aufhebt. Da die Kirche den Unterschied beider Naturen voraussetzt, doch aber an die Einheit glaubt, ist jede Vermittelung, welche zwischen beiden angestrebt wird, durch jene Voraussetzung von vornherein unmöglich und vereitelt. Es kann in der Kirche nur beim Streben bleiben und die Kirche kommt aus diesem Widerspruch nicht heraus. Denn

*) cf. Form. Conc. VIII. de Pers. Christi: Affirmativa I—VI. Hase l. l. p. 606 sq. Auch Confessio Aug. P. I. 3. l. l. p. 10.

ihr ist die Wahrheit im Glauben eine gegebene, zwar nicht äußerlich gegeben, wie in der katholischen Kirche, aber doch innerlich gegebene, geoffenbarte und auf dem Zeugniß des Geistes beruhend. Die katholische Kirche spricht dem Menschen die Wahrheit und Freiheit, den Geist, welcher die Einheit beider Naturen, und die Bestimmung des Menschen ist, ab, und macht ihn nur durch ihre Machtvollkommenheit derselben äußerlich theilhaftig. Luther provocirte dagegen auf das innerliche Lebendigwerden der Wahrheit, welche in dem Menschen selbst sich erzeugen, und von ihm anerkannt sein muß. Da aber die Wahrheit durch die Religion dem Menschen gegeben wird, kann er sie nur glauben, nicht wirklich wissen. Doch dies ist ein Widerspruch, daß die Wahrheit, die Freiheit dem Menschen gegeben ward, dadurch hört sie auf, die Wahrheit zu sein. Die Wahrheit ist da, am Inhalte ist nichts auszusetzen, auch die Gewißheit der Wahrheit ist vorhanden, aber diese ist eine unmittelbare, denn die Wahrheit ist nicht durch den Menschen mit gesetzt. Daher ist es um eine andere Gewißheit der Wahrheit zu thun, denn der Mensch als freier

formation waren nur die Träger der Idee, welche, wenn sie auch untergegangen wären, sich neue Individuen erschaffen hätte. Darüber hatten auch die Reformatoren das tiefste Bewußtsein. — Ein Dichter sagt:

> Was innerlich der Mensch mag nähren,
> Das hat die Zeit herauszukehren.

Wir wollen versuchen, das Wesen der Reformation hinsichtlich der Religion und des Staats anschaulich zu machen. Wir individualisiren die Idee der Reformation in Luther und lassen daher aus seinen sich darauf beziehenden Schriften das Wichtigste folgen.

Luther kehrte heraus, was er innerlich nährte. „Es meinen etliche", sagt er, „ich habe dem Papste mehr Schaden gethan ohne alle Faust, denn ein mächtiger König thun möchte." Hören wir ihn aus einer Flugschrift, die überschrieben ist: — man darfs heute kaum sagen — „das Papstthum vom Teufel gestiftet:" „der Papst will ein Juriste sein, und Lehrer aller Juristen, hört! Und so sollen die Juristen repetundarum mit ihm spielen, denn weil er nicht ein Bischof, noch Christ, sondern ein Heide, ja ein ungezämeter Beerwolf ist, der Alles zerreißt und verwüstet, und die Schlüssel der Kirche an sich gerissen hat. So sollten nun die Juristen ihre Herren, Kaiser, Könige, Bischöfe, Fürsten ermahnen, wie sie schuldig sind und nicht aufhören, bis sie den verdammten Papst zwingen ad restitutionem, alles wieder zu geben und zu erstatten, was er vom Anfang des Papstthums mit den Schlüsseln gestohlen hat, geraubt und in der Kirche gethan hat. Denn gewißlich ists wahr, daß des Papstes Schlüssel sacrilegium et ineffabile spolium, ein Kirchenraub, desgleichen von Anfang der Welt nicht geschehen ist, wenn aller Kirchenraub auf einen Haufen kommen sollte. So sollte nun der Kaiser nehmen, Rom, Urbin, Bononia und Alles, was der Past hat vom Reich gestohlen und geraubt. Darnach auch zwingen, daß er alle die Seelen wieder erstattet, die er durch die Schlüssel verführet hat in die Hölle, wiewohl ein solches unmöglich ist. Doch das zeitliche Gut könnte man ja von ihm nehmen, und darauf rechnen, wie viel er so viel Jahr ein Schlüsseldieb und Kirchenräuber als von fremdem gestohlenen Gute vernutzt, ver-

than und verprasset hätte, und wo er solches nicht zu bezahlen, noch zu erstatten hätte, daß man mit ihm und allen Cardinälen und ganzen Hofe das Fuchsrecht spielete, die Haut über die Köpfe streift und also mit der Haut bezahlen lehrte, danach die Strümpfe in das Heilbad zu Ostia oder ins Feuer würfe. Siehe, siehe, wie wallet mein Blut und Fleisch, wie gern wollt es das Papstthum gestraft sehen, so doch mein Geist wohl weiß, daß keine zeitliche Strafe hiezu genug sei, auch nicht für eine Bulle oder Decret. Aber gleichwohl ist das die Summa davon, der armen römischen Kirche und allen Kirchen unter dem Papstthum kann weder gerathen noch geholfen werden, das Papstthum und sein Regiment werden denn weggethan und seine Decrete, und ein rechter Bischof zu Rom eingesetzet, der das Evangelium rein und lauter predige, oder verschaffte zu predigen, und lasse die Kronen und Königreiche in Frieden, welche ihm nicht befohlen sind, zu regieren, noch mit Eiden unter sich zu werfen, zu sein ein Bischof andern Bischöfen gleich, nicht ihr Herr, noch ihre Kirche zerreißen und ihre Güter rauben, noch sie mit Eiden fangen oder mit Pal=

[redacted]

Reformation waren nur die Träger der Idee, welche, wenn jene auch untergegangen wären, sich neue Individuen erschaffen hätte. Darüber hatten auch die Reformatoren das tiefste Bewußtsein. — Ein Dichter sagt:

Was innerlich der Mensch mag nähren,
Das hat die Zeit herauszukehren.

Wir wollen versuchen, das Wesen der Reformation hinsichtlich der Religion und des Staats anschaulich zu machen. Wir individualisiren die Idee der Reformation in Luther und lassen daher aus seinen sich darauf beziehenden Schriften das Wichtigste folgen.

Luther kehrte heraus, was er innerlich nährte. „Es meinen etliche", sagt er, „ich habe dem Papste mehr Schaden gethan ohne alle Faust, denn ein mächtiger König thun mochte." Hören wir ihn aus einer Flugschrift, die überschrieben ist: — man darfs heute kaum sagen — „das Papstthum vom Teufel gestiftet:" „der Papst will ein Juriste sein, und Lehrer aller Juristen, hört! Und so sollen die Juristen repetundarum mit ihm spielen, denn weil er nicht ein Bischof, noch Christ, sondern ein Heide, ja ein ungezämeter Beerwolf ist, der Alles zerreißt und verwüstet, und die Schlüssel der Kirche an sich gerissen hat. So sollten nun die Juristen ihre Herren, Kaiser, Könige, Bischöfe, Fürsten ermahnen, wie sie schuldig sind und nicht aufhören, bis sie den verdammten Papst zwängen ad restitutionem, alles wieder zu geben und zu erstatten, was er vom Anfang des Papstthums mit den Schlüsseln gestohlen hat, geraubt und in der Kirche gethan hat. Denn gewißlich ists wahr, daß des Papstes Schlüssel sacrilegium et ineffabile spolium, ein Kirchenraub, desgleichen von Anfang der Welt nicht geschehen ist, wenn aller Kirchenraub auf einen Haufen kommen sollte. So sollte nun der Kaiser nehmen, Rom, Urbin, Bononia und Alles, was der Past hat vom Reich gestohlen und geraubt. Darnach auch zwingen, daß er alle die Seelen wieder erstattet, die er durch die Schlüssel verführet hat in die Hölle, wiewohl ein solches unmöglich ist. Doch das zeitliche Gut könnte man ja von ihm nehmen, und darauf rechnen, wie viel er so viel Jahr ein Schlüsseldieb und Kirchenräuber als von fremdem gestohlenen Gute vernutzt, ver-

zugten Stände in Deutschland allmälig an, in den Hintergrund zu treten, denn die Reformation hatte eine entschieden demokratische Tendenz — nämlich hinsichtlich der Religion — wie dies deutlich aus Luthers Schrift erhellt: „Grund und Ursach aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein= und abzusetzen," er hob in dieser Schrift religiös den dritten Stand hervor, den die französische Revolution nachher politisch zur Anerkennung brachte. Luther ging auf die Bibel zurück, auf die ersten Gemeinden, und hob ihre Beschaffenheit und Verfassung hervor, die, wie wir gesehen, einen demokratischen Charakter hatte, weil die Gemeinden noch nicht zur Kirche politisch erhoben worden und der Staat heidnisch war. Jeder Christ muß selbst die Lehre prüfen können, dies nicht „den Gelehrten, Bischöfen und Concilien lassen." Was dieselben beschlossen, „solle alle Welt für recht und Artikel des Glaubens halten, wie das genugsam ihr täglich Rühmen über des Papstes geistlich Recht beweiset. Denn man fast nichts von ihnen höret, denn solchen Ruhm, daß bei ihnen die Gewalt und Recht stehen, zu urtheilen, was christlich und ketzerisch sei, und der gemeine Christenmann solle auf ihr Urtheil warten und sich desselben halten. Christus setzt gleich das Widerspiel, nimmt den Bischöfen, Gelahrten und Concilien beide, das Recht und Macht zu urtheilen die Lehre, und giebt sie jedermann, und allen Christen insgemein, da er spricht Joh. 10, 4. 5. „die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme. Einem Fremden folgen sie nicht, sondern fliehen vor ihm, denn sie kennen der Fremden Stimme nicht." Hie siehest du ja klar, was das Recht ist, zu urtheilen die Lehre. Bischöfe, Papst, Gelahrte und jedermann haben Macht zu lehren, aber die Schafe sollen urtheilen, ob sie Christus Stimme lehren oder der Fremden Stimme. Du siehest klar genug, was denen zu vertrauen ist, die mit Menschen Wort reden und handeln über die Seelen. Wer siehet hie nun nicht, daß alle Bischöfe, Stifter, Klöster, Hoheschulen mit allem ihrem Körper, wider dies helle Wort Christi toben, daß sie das Urtheil der Lehre den Schafen unverschämt nehmen und ihnen selbst zueignen durch eigenen Satz und Frevel." —

Matth. 7, 15. „Sehet Euch vor, vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu Euch kommen." „Siehe hie giebt Christus nicht den Propheten und Lehnsherren das Urtheil, sondern den Schülern oder Schafen. Denn wie könnte man sich für den falschen Propheten hüten, wenn man ihre Lehre nicht sollt in Bedenken nehmen, richten und urtheilen. So kann ja kein falscher Prophet sein unter den Zuhörern, sondern allein unter den Lehrern. Darum sollen und müssen alle Lehrer dem Urtheile der Zuhörer unterworfen sein mit ihrer Lehre." — „Also ist auch das Urtheil den Lehrern genommen und den Schülern gegeben unter den Christen, — daß es unter den Christen ganz und gar ein ander Ding ist, denn mit der Welt. In der Welt gebieten die Herren, was sie wollen und die Unterthanen nehmens auf. Aber unter euch (spricht Christus) solls nicht also sein, sondern unter den Christen ist ein jeglicher des andern Richter, und wiederum auch dem andern unterworfen. Wiewohl die geistlichen Tyrannen, eine weltliche Obrigkeit aus der Christenheit gemacht haben." — „Daß wir daran sehen, wie die Tyrannen so unchristlich mit uns gefahren haben, da sie uns solch Recht und Gebot genommen haben und ihnen selbst zugeeignet. Damit allein sie reichlich verdient haben, daß man sie aus der Christenheit vertreibe und verjage, als die Wölfe, Diebe, Mörder, die wider Gottes Wort und Willen über uns herrschen und lehren." — „Zum Andern, weil aber eine christliche Gemeine ohne Gottes Wort nicht sein soll, noch kann, folget aus vorigem stark genug, daß sie dennoch ja Lehrer und Prediger haben müsse, die das Wort treiben." — Sprichst du aber, hat doch St. Paulus, Timotheo und Tito befohlen, sie sollten Priester einsetzen; so lesen wir auch Act. 14, 23, daß Paulus und Barnabas unter den Gemeinden Priester anordneten. Darum kann nicht die Gemeine jemand berufen, noch jemand sich herfür thun, zu predigen unter den Christen, sondern man muß der Bischöfe, Aebte oder anderen Prälaten, Erlaub und Befehl haben, die an der Apostel Statt sitzen. Antwort: wenn unsere Bischöfe, Aebte u. s. w. an der Apostel Statt säßen, wie sie sich rühmen, wäre das wohl ein Meinung. Nu sie aber an des Teufels Statt sitzen und Wölfe sind, die das Evangelium nicht lehren, noch leiden wollen, so gehet sie das

Predigtamt und Seelsorge unter den Christen zu beschicken, eben so viel an, als den Türken und Juden. Esel sollten sie treiben und Hunde leiten." — „Wird doch Papst, Bischöfe selbst von Cardinälen und Capiteln, also von ihren Unterthanen gewählt, warum sollt nicht auch eine christliche Gemeine einen Prediger machen allein durch ihr Berufen? Sintemal sie Bischöfe- und Papst-Stand höher halten, denn Prediger-Amt. Wer hat ihnen solch Recht gegeben und uns genommen." — „Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Christenheit. Unsere jetzigen Bischöfe und Geistlichen sind Götzen und nicht Bischöfe. Denn sie lassen das höchste Amt des Worts, das ihr eigen sein sollte, den allergeringsten, nämlich Kapellanen und Mönchen, sie aber firmeln dieweil, und weihen Glocken, Altar und Kirchen, das weder christlich, noch bischöfliche Werke sind, von ihnen selbst erdichtet. Es sind verkehrte Larven, und rechte Kinder-Bischöfe" *). —

Der demokratische Sinn der Reformatoren erhellt aus dieser Schrift theoretisch; practisch aus der Einführung der Katechismen. Die Scholastik hatte sich dem Volke entfremdet, und nur mit dogmatischen Spitzfindigkeiten beschäftigt, war sie überdies noch in den Dienst der Hierarchie getreten. Wie hätte man das Volk anerkennen können, wie überhaupt unterrichten, da hierin schon die Unfähigkeit des Volkes, die Wahrheit zu fassen, vorausgesetzt ist, und ihm in Folge desselben auch kein Urtheil über die Lehre zustehen muß. So beginnt mit und nach der Reformation erst der Volksunterricht, der zuerst mangelhaft nur auf die Hauptstücke der Religion beschränkt — und wie lückenhaft diese gelehrt wurden, zeigt Luthers Vorrede zum großen Katechismus — dann die hauptsächlichsten Gegen-

*) Diese Schrift Luthers ist wohl für Beurtheilung seiner kirchlichen Ansicht die wichtigste. Wir konnten daher es uns nicht versagen, einige Stellen daraus anzuführen. Schade, daß sie selbst vielen Theologen unbekannt ist. Wie mag sie nur Ribbek in seine Ansicht einflechten, der in seiner Schrift: die ordinatorische Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher das gerade Gegentheil lehrt. Uebrigens ist die mit Scharfsinn, Dialectik glänzend stylisirte Schrift recht geeignet, den Symbolstreit bis zur größten Höhe zu treiben. Wir kommen unten noch darauf zurück.

stände des menschlichen Könnens umfaßte, jetzt sogar Geographie, Geschichte und Naturgeschichte und Elementargeometrie in seinen Bereich aufgenommen hat. Die Katechismen erschienen nach der Reformation in Menge, während man vor derselben nicht daran dachte *). Sogar die katholische Kirche mußte dem Drängen nachgeben und ließ mehr Katechismen erscheinen, — dies verdanken die Katholiken der Reformation — so daß dem Volke Unterricht zu Theil wurde. Jedoch sind die katholischen Katechismen nicht so populär gehalten, und können nie die Wirkung haben, welche den beiden lutherischen Katechismen zugeschrieben werden muß.

Hob Luther in religiöser Beziehung die Stimme des Volkes gegen die Hierarchie hervor, so auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen die weltliche Macht, wie man dies aus seiner Schrift: „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", erkennen kann. „Meine Lehre", sagt er unter andern, „ist das Hauptstück, darauf ich trotze, nicht allein wider Fürsten und Könige, sondern auch wider alle Teufel, und habe sonst nichts, das mein Herz erhält, stärkt, fröhlich, und je länger je mehr trotzig macht." Es heißt in jener Schrift: „Wo nur weltlich Regiment oder Gesetz allein regiert, da muß eitel Heuchelei sein, wenns auch gleich Gottes Gebot selber wäre, denn ohne den heiligen Geist im Herzen wird Niemand recht fromm, er thue ein wie sein Werk er mag; wo aber das geistliche Regiment allein regiert über Land und Leute, da wird der Bosheit der Zaum los, und Raum geben aller Buberei, denn die gemeine Welt kanns nicht annehmen, noch verstehen." — „Das weltliche Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter erstrecken, als über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die

*) Nur vor der Scholastik sind uns ähnliche Bestrebungen bekannt: Die Katechismen des Karo und Otfried. Ersterer enthielt das Vater-Unser und symbolum apostolicum, der letztere das Vater-Unser. 2) peccata originalia, 3) symbolum Athanasianum und 4) gloria Dei. Der Volksunterricht ist eine nicht genug zu würdigende Folge der Reformation, ja, er ist unmittelbar mit ihr verbunden: Luthers Katechismen und seine vorher citirte Schrift beweisen es hinlänglich.

Seele kann und will Gott Niemand lassen regieren, denn sich selbst allein." — „Der Seele soll und kann Niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel, das kann aber kein Mensch thun, sondern Gott allein." „Auch so liegt einem jeglichen seine Gefahr daran, wie er glaube, und muß für sich selbst sehen, daß er recht glaube. Denn so wenig, als ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben, und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, so wenig kann er auch zum Glauben oder Unglauben treiben. Weil es dann einem jeglichen auf sein Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Macht kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein, und ihres Dings warten und lassen glauben, sonst oder so, wie man kann und will, und Niemand mit Gewalt drängen. Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man Niemand zwingen kann. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geiste, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt kann erzwingen und schaffen. Daher ist der gemeine Spruch genommen, den Augustinus auch hat: „Zum Glauben kann und soll man Niemand zwingen." — „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist." — „Die Seele ist aber nicht unter des Kaisers Gewalt." „Wenn nun dein weltlicher Fürst oder weltlicher Herr dir gebietet, mit dem Papst zu halten, sonst oder so zu glauben, oder dir gebietet, Bücher von dir zu thun, sollst du also sagen, es gebührt Lucifer nicht neben Gott zu sitzen. Lieber Herr, ich bin Euch schuldig, zu gehorchen, mit Leib und Gut, gebietet mir nur nach eurer Gewalt Maaß auf Erden, so will ich folgen. Heißt Ihr aber mich auch glauben und Bücher von mir zu thun, so will ich nicht gehorchen, denn da seid Ihr ein Tyrann und greift nicht zu hoch, gebietet, da Ihr weder Macht, noch Recht habt." — „Wie soll man aber der Ketzerei wehren?" „Das soll dein Bischof thun, dem solch Amt anbefohlen ist, und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren. Es gehöret ein ander Geist dazu, und ist hier ein ander Handel und Streit, denn mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten wenn das nicht ausreicht, so

wirds wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken." — So frei äußert sich Luther über die Freiheit des Glaubens, so energisch erfaßte er in dieser Beziehung die Gewißheit des Menschen von sich selbst, und von der Wahrheit: die Freiheit der Religion, des Gewissens, des Denkens und alles Inneren, und so lange es ein Inneres bleibt, ist das Palladium der Reformation und der protestantischen Kirche, dem die Völker folgten, und das sie unter großen Kämpfen vertheidigten.

Siebente Vorlesung.

Luther und Melanchthon für die fürstliche Herrschaft gegen die päpstliche. — Unsichtbare Kirche. — Stellung des Staats zur Kirche in der Augsburgischen Confession. — Apologie derselben. — Dante. — Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation. — Von weltlicher Obrigkeit. — Natürlich Recht im Unterschiede vom positiven. Das Recht aus freiem Sinn bei Luther als Keim des Naturrechts. — Luthers Ansicht von Kaiser und Reich. — Die sächsischen Juristen und Bugenhagen für das Recht des Widerstandes. — Luther dagegen. — Convent zu Nürnberg. — Politische Bedeutung der Augsburgischen Confession.

So sehr Luther in religiöser Beziehung für das Recht des Widerstandes war, so sehr ist er im Politischen für die weltliche Macht und passiven Gehorsam. Wie die Reformatoren religiös auf die ersten Gemeinden zurückgingen, so auch politisch. Die katholische Kirche war zu äußerlich geworden, und die Reformation ging daher auf das Innere, auf den Geist und die Freiheit, die aber eine geoffenbarte ist. Was Wunder, daß sie mit der Ansicht der Bibel und der ersten Gemeinden zusammentrafen. Der Staat war nicht christlich gebildet, sondern dies geschah erst durch die katholische Kirche. Erst diese hat den christlichen Staat geschaffen. Durch das Zurückgehen auf die ersten Gemeinden war die Hierarchie negirt, und der Geist nahm eine Wendung zum Weltlichen, aber im Sinne der alten heidnischen Staaten der Schrift. Daher heißt es bei den Reformatoren: „seid unterthan aller Obrigkeit", leidet, duldet, aber widerstehet nicht, selbst wenn euch Unrecht geschieht. Das protestantische Princip schien sich daher nur passiv oder wenigstens indifferent gegen seine Verwirklichung im Staate und in der Welt verhalten zu wollen. Der Geist und die Freiheit war auf den Glauben reducirt, auf die Religion; auf den Staat erstreckte sie sich nicht. Was wir bürgerliche, politische Freiheit nennen, davon

keine Idee, sie kannten nur die in-

nere Freiheit der Religion, die Denk- und Gewissensfreiheit. Aber auch diese Freiheit war geoffenbart und gegeben, und daher predigten die Reformatoren äußerlich politisch den leidenden Gehorsam, sie befanden sich mit ihrem eigenen Princip dadurch im Widerspruch. So sehr Luther gegen die päpstliche Herrschaft war, so sehr war er für die fürstliche. Man muß jedoch nicht glauben, daß er derselben unbedingt das Wort geredet habe. Er sagte auch den Fürsten harte Dinge, sprach beim Ausbruch des Bauernkrieges in seiner „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft" von „ihrem Schinden und Schatzen, ihrem Pomp und Hochmuth", und ermunterte sie erst dann drein zu schlagen, als die Bauern nicht hören wollten. Es schien aber doch, daß die bürgerliche und politische Unfreiheit der innerlichen, religiösen Freiheit zur Folie dienen sollte. Je mehr äußerlich die Menschen in Trübsal und gedrückt waren, desto mehr sollten sie religiös das Gefühl der Freiheit empfinden. Aber die wahre Freiheit, welche der Geist ist, ist nicht blos innerlich, sondern ist zugleich äußerlich. Luther soll dem Herrn von Einsiedel durch Spalatin haben sagen lassen: „der gemeine Mann müsse mit Bürden überladen sein, sonst werde er nur zu muthwillig", worüber jener, sonst ein großer Freund der Reformation, soll sich gar nicht haben zufrieden geben können. Melanchthon soll geschrieben haben: „Es wäre von Nöthen, daß ein solch' wild ungezogen Volk, als die Deutschen sind, noch weniger Freiheit hätte, als es habe." Man hat gemeint, daß die katholische Kirche trotz der Hierarchie mehr für die äußere Freiheit gewesen, als selbst die Reformatoren. Wenigstens billigte sie nicht immer die Unterdrückung, welche sich die geistlichen und weltlichen Fürsten zu Schulden kommen ließen, und vertheidigte das Volk sehr oft gegen die Fürsten und selbst gegen die Kaiser. Soviel ist gewiß, die katholische Kirche mußte, nachdem sie sich im fränkischen Reich, im Feudalreich und in der absoluten Monarchie staatenbildend bewiesen, die Reformatoren in politischer Hinsicht weit übertreffen, sofern diese religiös zu den ersten Gemeinden und politisch abstract auf den römischen Staat der Schrift zurückgingen. Die Reformation war religiös gleich ein Fortschritt, aber politisch nicht sobald. — Aber doch hängt die Fassung und weitere Entwickelung des

Staats mit dem neuen religiösen Principe zusammen. Nach katholischer Ansicht war der Staat gegen die Kirche nichts an sich. Die weltliche Macht wurde von den Päpsten als bloße menschliche Erfindung bezeichnet, welche nicht, wie die kirchliche auf göttlicher Einsetzung beruhe. Die Reformatoren lehrten gegen die Hierarchie zunächst eine unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, eine unsichtbare Kirche. Aber das war kirchlich eine Abstraction, denn eine innere Gemeinschaft ohne äußere Einheit ließ keine bestimmte Ordnung und Verfassung zu. Wenn daher Luther und Melanchthon zwar die unsichtbare Kirche, das Subjective, zuerst überall gegen die katholische Aeußerlichkeit hervorhoben, so sprach doch Luther bald von der sichtbaren Kirche als dem Leibe der unsichtbaren als der Seele, und ebenfalls nannte Melanchthon die unsichtbare Kirche, nachdem er erst für sie gestritten, nachher eine Fiction. Wenn aber die Aeußerlichkeit und Wirklichkeit von der inneren Einheit und Gemeinschaft durchdrungen ist, so folgt daraus, daß der Staat eben so sehr berechtigt ist, als die Kirche. Es gestaltete sich aber erst nach der Reformation, und bildete sich dem neuen Principe immer mehr gemäß. Die Reformation konnte nicht blos religiös bleiben, sondern mußte anfangen, sich auch politisch zu entwickeln.

War den Päpsten der Staat nichts an sich, so mußte er dagegen den Reformatoren nicht minder wichtig sein, als die Kirche. Nach ihrer Ansicht ist auch der Staat von der Kirche unabhängig und frei, aber ein inneres Verhältniß findet nicht statt, ihre Gebiete fallen nach Art. 16 der Augsburgischen Confession de rebus civilibus aus einander. Die Sphäre des Staats ist nach diesem Artikel blos die äußere, bürgerliche Gerechtigkeit (justitia externa, civilis), der die göttliche (justitia divina) als die einzig wahre und seligmachende gegenübersteht. Diese wird nur durch die göttliche Gnade erlangt, und gehört der Kirche, in Verhältniß zu welcher der Staat als eine blos äußere Ordnung erscheint. Die Kirche dagegen hat es nach Artikel 7 de potest. ecclesiastica mit dem Ewigen und Geistigen (rebus aeternis et spiritualibus) zu thun. In der Apologie der Augsburgischen Confession wird der Staat zwar eine göttliche Ordnung genannt. Man soll nämlich den Staats-

gesetzen nicht allein wegen der Strafe, sondern um des Gewissens willen „tanquam divinae ordinationi" gehorsam sein. Das findet sich selbst schon in der Schrift: seid unterthan aller Obrigkeit, denn sie ist von Gott geordnet. Wenn aber der Staat von Gott ist, so folgt daraus, daß er der Kirche ebenbürtig, seine Sphäre nicht blos die äußere, bürgerliche Gerechtigkeit ist. Demnach scheint ein Widerspruch zu sein zwischen der Apologie der Confession und der Confession selbst. Aber wenn auch von Gott geordnet, blieb doch der Staat, in der Apologie sowohl, als in der Confession das blos Aeußerliche und Endliche, welcher es nur mit dem Körper des Menschen zu thun hat. Also Gott hat in der Kirche das Ewige und Wahre, im Staat das Zeitliche und Aeußerliche geordnet. Der Fortschritt ist nur der, daß der Staat unabhängig von der Kirche seine äußerliche Sphäre haben soll. Schon der Katholicismus hat wirklich das irdische Leben durch das göttliche gestalten wollen; er fehlte nur darin, daß er den Staat blos unterwarf, dadurch wurde er aber selbst äußerlich.

Luthers Ansichten über die Fürsten und ihr Handeln sind nicht die günstigsten, wie schon bemerkt worden, und wie dies die in der Note gegebenen Stellen beweisen *). Aber trotz des-

*) Die weltlichen Herren sollten Land und Leute regieren äußerlich, das lassen sie, sie können nicht mehr, als schinden und schaben, ein Zoll auf den anderen setzen, da einen Bären, hier einen Wolf auslassen, dazu kein recht Treue, noch Wahrheit bei ihnen lassen funden werden und handeln, daß Räuber und Buben zu viel wären und ihr weltlich Regiment ja so tief danieder liegt, als der geistlichen Tyrannen Regiment." — „Und sollst du wissen, daß vom Anbeginn der Welt ein seltsam Vogel ist um einen klugen Fürsten, noch viel seltsamer um einen frommen Fursten. Sie sind gemeiniglich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden, darum man sich bei ihnen das Aergste versehen und wenig Gutes von ihnen erwarten muß, sonderlich in göttlichen Sachen, die der Seele Heil belangen, denn es sind Gottes Stockmeister und Henker und sein göttlicher Zorn, zu strafen und die Bösen und äußerlich Frieden zu halten. Er ist ein großer Herr unser Gott, darum muß er auch solche edle, hochgeborene, reiche Henker und Büttel haben, und will, daß sie Reichthum, Ehre und Furcht vor jedermann die Größe und die Menge haben sollen." — „Es ist jetzt nicht mehr eine Welt, wie vor Zeiten, da Ihr die Leut, wie das Wild ja-

sen schließt er doch dieselbe Schrift mit den Worten: „der Obrigkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Erkenntniß der Wahrheit, kehret sie sich daran, ist es gut, wo nicht, so bist du entschuldigt und leidest Unrecht um Gottes Willen." Ist ein Krieg, so mußt du Fürst hierin nicht ansehen das Deine, und wie du Herr bleibst, sondern deine Unterthanen, denen du Schutz und Hülfe schuldig bist, auf daß solch Werk in der Liebe gehe. Denn weil dein ganzes Land in Gefahr steht, mußt du wagen, ob dir Gott helfen wollt, daß es nicht alles verderbet werde und ob du nicht wehren kannst, daß etliche Wittwen und Waisen werden, so mußt du doch wehren, daß nicht alles zu Boden gehe und eitel Wittwen und Waisen werden. Und hierin sind die Unterthanen schuldig zu folgen, Leib und Gut daran zu setzen, denn in solchem Fall muß einer um des andern Willen sein Gut und sich selbst wagen.

Mit großer Energie und vielem Nachdrucke wird von Luther überall die weltliche Macht gegen die geistliche hervorgehoben. Es suchten schon früher, besonders ghibellinisch gesinnte Männer die weltliche Macht gegen die Hierarchie geltend zu

---

get und triebet." „Aufs erste muß der Fürst ansehen seine Unterthanen und denselben sein Herze recht schenken, das thut er aber dann, wenn er all seinen Sinn dahin richtet, daß er denselben nützlich und dienstlich sei. Und nicht also denken, Land und Leute sind mein, ich wills machen, wie mirs gefällt, sondern also: ich bin des Landes und der Leute, ich sollts machen, wie es ihnen nutz und gut ist. — Ich will meinen Unterthanen dienen mit meinem Amt, sie schutzen und vertheidigen: daß also ein Fürst in seinem Herzen sich seiner Gewalt und Obrigkeit äußere und nehme sich an der Nothdurft seiner Unterthanen, als wäre es seine eigne. Aufs andere, daß er Acht habe auf die großen Hansen (seine Räthe) und halte sich also, daß er keinen verachtet, auch keinen vertraue, alles auf ihnen zu verlassen, denn Gott kann der beiden keins leiden. Es ist die größte Schande an Herrenhöfen, wenn ein Fürst seinen Sinn gefangen giebt den großen Hansen und Schmeichlern und sein Zusehn läßt verstehen. Sintemal es nicht einen Menschen betrifft, wenn ein Fürst fehlet, sondern Land und Leute müssen solche Narren tragen. Darum soll ein Fürst wohl seine Großen schaffen lassen, aber zugleich so, daß er den Zaum in der Hand behält."

machen, aber sie drangen nicht durch. Zu diesen Männern gehörte auch Dante, welcher eine monarchia schrieb. Der Dichter legte darin seine politisch-kirchliche Ansicht nieder, das Verhältniß des Papstthums und des Kaiserthums entwickelnd. Im ersten Theil der Schrift untersucht er, ob die Monarchie, die weltliche Herrschaft zum Glück der Welt erforderlich ist; im zweiten Theile zeigt er, daß unter Monarchie das römische Kaiserthum verstanden werden muß, weil sie von den Römern herrühre; im dritten Theile setzt er aus einander, daß diese weltliche Monarchie von Gott allein, aber nicht von einem Stellvertreter Gottes, nicht vom Papst abhängt. Die Schrift ist zwar polemisch gegen den Papst, oder ghibellinisch; aber die Polemik darin ist doch mehr nur gegen die päpstlichen Anmaßungen gerichtet, als gegen die geistliche Herrschaft selbst. Luther konnte wirklich von sich sagen: „Es hatte Niemand gelehret noch gehöret, wußte auch Niemand etwas von der weltlichen Obrigkeit, woher sie käme, oder wie sie Gott dienen sollte. Die Allergelehrtesten hielten die weltliche Obrigkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als wäre es ein fährlicher Stand zur Seligkeit. Daher hatten auch die Pfaffen und Mönche Könige und Fürsten so eingetrieben und überredet, daß sie kein ander Werk vornahmen Gott zu dienen, als Messen hören u. s. w. Summa, Fürsten und Herren (so gern fromm gewesen wären) hielten ihren Stand und Amt für nichts und für keinen Gottesdienst, wurden rechte Pfaffen und Mönche (ohne daß sie nicht Platten, noch Kappen trugen); wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirchen. Solches müssen mir bezeugen alle Herren, so dazumal gelebt und solches erfahren haben, denn mein gnädigster Herr, Herzog Friedrich, seligen Gedächtniß, ward so froh, da ich zuerst von weltlicher Obrigkeit schrieb, daß er solch Büchlein ließ abschreiben, sonderlich einbinden, und sehr lieb hatte, daß er auch möchte sehn, was sein Stand wäre vor Gott. Also war dazumal der Papst und die Geistlichen alles in allem, über allen und durch allen, wie ein Gott in der Welt, und lag die weltliche Obrigkeit im Finstern verdrückt und unbekannt. — Nun ... mich aufrührisch schelten, nachdem ich (durch Gottes Gnade) von der weltlichen Obrigkeit also herrlich und nützlich geschrie-

ben habe, als nun kein Lehrer gethan hat, seit der Apostel Zeit (es wäre denn St. Augustin), daß ich mich mit gutem Gewissen und mit Zeugniß der Welt rühmen mag." In der Schrift von des christlichen Standes Besserung, an den christlichen Adel teutscher Nation sagt Luther: „Die weltliche Obrigkeit hat das Schwert und die Ruthe in der Hand, die Bösen zu strafen, — so soll man ihr Amt lassen frei gehen, ungehindert durch den ganzen Körper der Christenheit, Niemand ansehn, sie treffe Papst, Bischof, Pfaffen, Mönche, Nonnen —" denn „alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes, und ist kein Unterscheidt, denn des Amptes halber allein", also auch die Fürsten sind geistlichen Standes, und es ist daher ein Unsinn in geistlichen und weltlichen Stand die Christenheit zu trennen. „Was geistlich Recht dawider gesagt hat, ist lauter erdichtete römische Vermessenheit. Denn also sagt St. Paulus allen Christen: eine jegliche Seele (ich halt des Papstes auch), soll unterthan sein der Obrigkeit, denn sie trägt nicht umsonst das Schwert. Auch St. Petrus: seid unterthan aller menschlichen Ordnung um Gottes Willen, der es so haben will. Er hat auch verkündet, daß kommen würden solche Menschen, die die weltliche Obrigkeit würden verachten, wie's denn geschehen ist durch geistlich Recht." — „Warum ist dein Leib, Leben, Gut, Ehre so frei, und nicht das meine, so wir doch gleich Christen sind, gleichen Glauben, Geist in allen Dingen haben. Wird ein Priester erschlagen, so liegt ein Land in Interdict, warum auch nicht, wenn ein Bauer erschlagen ist?" — „Man sagt, daß kein freier weltlich Regiment ist, denn bei dem Türken, der doch weder geistlich, noch weltlich Recht hat, sondern allein seinen Alkoran, so müssen wir bekennen, daß nicht schändlicher Regiment ist, als bei uns, durch geistlich und weltlich Recht, daß kein Stand mehr geht natürlicher Vernunft, geschweige der heiligen Schrift gemäß. Das weltliche Recht, hilf Gott, ist das auch ein Wildniß worden, wie wohl es viel besser, künstlicher, redlicher ist, denn das geistliche. Es dünkt mich gleich, daß Landrecht und Land-Sitten dem kaiserlich gemeinen Recht werden vorgezogen und die kaiserlichen nur zu Noth braucht und wollt Gott, daß wie ein jeglich Land sein eigen Art und Gaben hat, also auch mit

eignem Rechte regiert würde, wie sie regiert sein wesen, ehe solche Rechte sein erfunden und noch ohne sie viel Land regiert worden. Die weitläufig und fern gesuchten Rechte sein nur Beschwerung der Leut und mehr Hinderniß, denn Förderung der Sache." — Kein größeres Gesetz kann man hierin finden*), als der Liebe Gesetz, denn die Natur lehret, wie die Liebe thut, daß ich thun soll, daß ich mir wollt gethan haben. Also soll man handeln mit allem unrechten Gut, es sei heimlich oder öffentlich, daß immer die Liebe und natürlich Recht obschwebe. Denn wo du der Lieb nach urtheilst, wirst gar leicht alle Sachen scheiden und richten ohne alle Rechtsbücher, wo du aber die Liebe und Naturrecht aus den Augen läßt, wirst du es nimmermehr so treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtsbücher und Juristen gefressen hättest, sondern sie werden dich nur irren machen, je mehr du ihnen nachdenkst. Ein recht gut Urtheil das kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch." —

Wir müssen es als einen großen Wendepunct des modernen und reformatorischen Geistes ansehen, daß Luther die weltliche Obrigkeit gegen die geistliche Macht und hierarchische Anmaßung geltend macht. Die Zahl der positiven Gesetze, die als Landes- und Reichsgesetze noch dazu oft in Widerspruch waren, hatten sich bis ins Unglaubliche vermehrt, und nicht überall zum Besten der Unterthanen. Man nahm daher die Wendung zum Naturrecht, das später Hugo Grotius als Wissenschaft begründete, dessen Anfänge sich aber auch bei Luther schon nachweisen lassen, der die Liebe als Ausgangspunct nimmt. Das Recht entspringt „aus dem freien Sinn", denn es giebt „ein Urtheil aus freier Vernunft über aller Bücher Recht", so „fein, daß es jeder billigen muß, und bei sich selbst findet im Herzen geschrieben, was Recht sei". Das Recht ist daher nach Luther dem menschlichen Geist immanent, aber diese Immanenz ist nur auf das Naturrecht beschränkt. Als Augustinermönch hielt er es mit dem großen Stifter seines Ordens, welcher schreibt: „Darum soll man geschriebenes Recht unter der Vernunft halten, daraus es doch gequellen ist, als aus dem Rechtsbrunnen, und nicht den Brun-

*) „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei."

nen an sein Floßlein binden, und die Vernunft mit Buchstaben gefangen führen". — Wie Luther in Allem auf die Schrift zurückging, so ist auch seine Ansicht vom Staat und kaiserlicher Gewalt ganz aus der Schrift entnommen, in deren Sinne er die weltliche Obrigkeit betrachtet. Das Kaiserthum zu seiner Zeit hielt er für eine Fortsetzung der römischen Imperatorenherrschaft zu Christi Zeit; von der eigentlichen Bedeutung jenes hatte er keine Idee. Der Unterschied zwischen Karl V. und einem römischen Kaiser ist unmöglich zu verkennen. War doch dieser ein unumschränkter Herrscher, dessen Macht sich auf seine Armee gründete, jener dagegen durch Fürsten, Reichsstände, Wahlcapitulationen u. s. w. beschränkt. Aber weil Luther im Kampfe mit dem Papstthum lag, verkannte er in der Hitze des Streits den Fortschritt desselben gegen die ersten Gemeinden. Die Monarchie soll nach ihm dieselbe sein, wie diejenige, welche in der Schrift vorkommt. Er übersah daher die Umbildung und Aufnahme der letztern in die Hierarchie gänzlich. Er setzt den Staat weltlich, aber im römischen Sinne dem geistlichen entgegen oder erkennt dieselbe vielmehr gar nicht an als ein staatliches Element. So [redacted]

bewußte Erkenntniß. Man verhält sich der Obrigkeit gegenüber rein passiv, sie ist in der Schrift eine fremde heidnische Macht, die nicht mit der christlichen geeint ist. Die abstracte Macht der Obrigkeit ist eine andere, als die Gewißheit der religiösen Empfindung. Diese in der Gemeinde ist nicht staatlich, sondern eben nur religiös: das Politische ist heidnisch, das Religiöse christlich. Die Theologen, welche jene Bibelverse immer im Munde führen: seid unterthan aller menschlichen Ordnung u. s. w. sind politische Heiden, die vom Staate nichts wissen. Sie lehren blinde Unterthänigkeit unter den Herrscher, sie sind Prediger der Despotie und abstrahiren im Staate, der nur die endliche nichtige Welt sein soll, vom Geist, um ihn in der Gemeinde blos zu empfinden, und in der Vorstellung vom Leibe zu halten, und aus dem eignen Selbst zu vertreiben. Das Schlimmste ist bei einem solchen abstracten Gebote: seid unterthan u. s. f., daß die totalste Gesinnungslosigkeit in politischer Hinsicht mit der größten Unwissenheit des Staates gepaart ist. Wir finden diese Unkenntniß schon bei Luther, der, was Kaiser, Fürsten und Stände des Reichs u. s. f. sind, durchaus kein Bewußtsein gehabt zu haben scheint. Den Kaiser scheint er wie einen römischen Cäsaren angesehen zu haben, dem Alles blind unterthänig sein mußte. Darum war er auch gegen das Recht des Widerstandes, welchem man in Sachsen huldigte, ein Recht, das von den Juristen seinen Ursprung nahm, die den Grundsatz, dem Bedrängten sei die Gegenwehr erlaubt, lehrten. Die Obrigkeit komme von Gott; wenn aber diese selbst sich gegen Gott auflehne, sei sie keine Obrigkeit mehr, folglich der Widerstand erlaubt. So meint Bugenhagen, der als Theologe sich auf die Seite der Rechtslehrer stellte. Luther war aber dagegen, denn, so schloß er, wenn ein Fürst wider Gottes Wort handle und man das Recht habe gegen ihn sich zu kehren, so würde es bald so weit kommen, daß man nach Belieben alle Obrigkeit hinauswerfen würde. Er war daher in Betreff des Kaisers durchaus für den passiven Gehorsam und kannte das Recht des Widerstandes nur gegen den Papst. Geistlicher Macht widersteht er, weltlicher Macht fügt er sich ganz. Doch bezieht er, wie überhaupt seine Zeit, die Unterthänigkeit blos auf das Verhältniß der Stände und Fürsten zum Kaiser und Reich, die ihm weltlich sind und eine unverbrüchliche von

Gott gegebene Macht besäßen; den Ständen predigte er daher leidenden Gehorsam. —

Wir sehen zu Luthers Zeit einen Widerstreit des passiven Gehorsams und des activen Widerstandes auch politisch innerhalb des Reichs hervortreten, der den schmalkaldischen Krieg auch nachher veranlaßte. Bei Luther fällt der Widerstreit in Papst und Kaiser — die päpstliche und weltliche Macht — in welcher er des letztern Partei ergriff. Bei Juristen und andern Theologen fällt er in Kaiser und Stände; von andern Unterthanen war nicht die Rede, bei ihnen sollte es sich von selbst verstehen, daß sie unterthänig sein mußten. Aber die Auffassung Luthers ist irrig, wie wir in der nächsten Vorlesung zeigen werden, obwohl von einer andern Seite betrachtet, Luther die Monarchie gegen die Aristokratie oder besser gegen die Vasallenmacht in Schutz nahm, mit welcher der Kaiser Karl V. auch kämpfte.

War Luthers Ansicht von der Monarchie auf die Schrift gegründet, so kann es nicht befremden, daß er das Verhältniß des Kurfürsten von Sachsen zum Kaiser ähnlich dem des Bürgermeisters zu Torgau zum Kurfürsten betrachtet, was eine totale Mißkennung der Stände des Reichs im Verhältniß zu diesem ist. Die Stände und Fürsten waren dem Kaiser nicht abstract unterworfen, wie Luther will, sondern hatten Gerechtsame, wodurch die kaiserliche Macht beschränkt war. Sie waren so gut Obrigkeit, wie der Kaiser und daher diesem nicht abstract unterthan. In religiöser Hinsicht war diese Ansicht Luthers auch nicht politisch, da der Kaiser katholisch war, und die neuen Reformationsbestrebungen zu unterdrücken suchte. Luther drang mit seiner Meinung auf dem Convent zu Nürnberg durch, obwohl der sächsische Kanzler persönlich das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser geltend machte. Aber Luther bestand darauf, auch wenn der Kaiser seinen Eid übertrete, bleibe er dennoch Kaiser, die von Gott eingesetzte Obrigkeit, und Luthers Ansehen verschaffte dieser Meinung während seiner Lebenszeit Geltung. — Merkwürdig ist es, daß mit der Reformation der Gegensatz passiver Unterthänigkeit und activen Widerstandes innerhalb des Reichs hervortrat, der bis zur Revolution hin sich entwickelte, und das alte römische Reich zertrümmern half. Friedrichs des Großen Politik und der Rheinbund mit seinen Folgen und vorhergehenden Ereignissen sind

Aeußerungen jenes Gegensatzes. Insofern kann man sagen, lag in der Reformation schon der Keim der Auflösung des deutschen Reiches. Dies haben Katholiken und sogenannte „unparteiische protestantische Geschichtsschreiber" auch der Reformation oft zum Vorwurf gemacht. Den tiefern Grund der Auflösung haben wir kennen gelernt bei der Betrachtung der alten Reichsverfassung und werden ihn noch mehr kennen lernen, wenn wir die deutsche Reichsverfassung nach dem westphälischen Frieden betrachten werden.

Der Kirchenglaube war vernichtet und an seine Stelle trat der Schriftglaube. Was also für die katholische Kirche der Papst war, wurde für die reformirende Gewißheit der Schrift, nämlich Autorität. Aus der Umbildung des jüdischen und heidnischen Lebens war das Papstthum, aus der Hierarchie und dem Feudalstaate die Monarchie hervorgegangen. In dieser Wirklichkeit des Lebens mußte nun der neue Glaube Wurzel schlagen. Er ist als neue Lehre zunächst Confession, ein Ausgesprochenes, aber noch nicht Anerkanntes, am wenigsten eine politische Macht. Eine Gemeinde aber ohne Staat kann sich nicht halten. Wir müssen deshalb behaupten, ohne die Fürsten wäre der neue Glaube nie zur Kirche geworden, für welche es eine große Stütze war, daß sogleich Fürsten das Bekenntniß ablegten. Dasselbe wurde dadurch ein politisches, kein blos religiöses, wie es bald anfangs die katholische Kirche nahm. Sollte der neue Glaube wirklich die Welt erfüllen, nicht blos Sache einer Secte sein und bleiben, die man nach Umständen duldet oder nicht duldet, so mußte er politisch sich verwirklichen. Weil es keine Kirche giebt ohne Staat, so liegt darin schon die Einheit von Staat und Kirche als deren Vermittelung durch sie selbst. Will man nun die Trennung von Staat und Kirche, so schwebt die Kirche entweder in der Luft, oder ist Hierarchie. Der Unterschied abstract festgehalten führt den Zwang von der einen oder andern Seite herbei. Es ist aber derselbe Geist, der sich in Staat und Kirche sein Bewußtsein über sich erarbeitet, welcher die Wahrheit und Gewißheit in sich vereinigt. Das ist die Bedeutung der neuen Augsburgischen Confession, welche die vermittelnde Einheit von Staat und Kirche vor Augen hat, während die Hierarchie den Unterschied fixirt. —

Liest man in der Augsburgischen Confession das Vorwort, so sieht man, wie die neue Gemeinde noch Confession ist, nichts

weiter. Die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs kamen zusammen, um ihre Confession dem Kaiser zu übergeben, wie sie bisher in ihren Ländern als das lautere Wort Gottes gelehrt worden war. Es heißt darin: So können sie in Einer christlichen Kirche in Einheit und Eintracht leben.*) Unter Gottes Beistand kann bei friedlicher Behandlung der Sache der Streit aufhören; die verschiedenen Ansichten sollen sich zu einer Religion einigen.**) Wie friedlich dies lautet! Der Kaiser Karl will in diesen Religionsangelegenheiten nichts bestimmen und beschließen, wie es heißt, pro officio sich bemühen, ein General-Concil bei dem Papste zu bewirken. Die Fürsten bestehen auf dem Concil***) und appelliren in aller Form Rechtens an eine allgemeine Kirchenversammlung.

Im Epilog, der von den Fürsten unterschrieben ist, heißt es: daß die Protestanten in Lehre und Cultus nichts gegen die Schrift und die katholische Kirche aufgenommen hätten, da es doch offenbar sei, wie sorgfältig sie sich vor der Einschleichung neuer und gottloser Lehren gehütet haben.†)

Das sind aber nur Worte! Man thue einen Blick in die Confession selbst, z. B. gegen die Beichte, Messe, Klöster, für die Priesterehe u. s. f.††), und sehe, daß der dissensio nicht blos in quibusdam abusibus bestehe, und besonders beachte man den Titel: de potestate ecclesiastica†††), welche eingeschränkt wird auf die Predigt des Wortes, die Absolution und Verwal-

*) Hase: libri symbolici. Lipsiae 1837. p. 5 ita in una ecclesia christiana, in unitate et concordia vivere possumus.

**) p. 6. conveniamus, et re inter nos partes citra odiosam contentionem pacifice agitata, Deo dante, dissensio dirimatur et ad unam verum concordiam religionem reducatur.

***) p. 8 in forma juris provocavimus et appellavimus. Cui appellationi ad V. C. M simul et concilium adhuc adhaeremus, neque eam per hunc vel alium tractatum deserere intendimus aut possumus, de quo hic etiam solenniter et publice protestamus.

†) pag. 45. ut intelligi possit in doctrina ac caeremoniis apud nos nihil esse receptum contra Scripturam aut Ecclesiam Catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, neque nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent.

††) p. 14. 15.

†††) p. 37.

tung der Sacramente.*) Während die katholischen Geistlichen die weltliche und geistliche Macht vermischen, sind die protestantischen dazu angehalten, die Gewissen zu beruhigen und zu trösten, und den Unterschied zwischen kirchlicher Gewalt und der Gewalt des Schwerts an den Tag zu legen. Die kirchliche**) und bürgerliche Gewalt sind daher nicht zu vermischen. Die kirchliche Gewalt mengt sich nicht in fremde Angelegenheiten, überträgt nicht weltliche Reiche, macht nicht obrigkeitliche Gesetze zu Nichte, hebt nicht den rechtmäßigen Gehorsam auf, verhindert nicht richterlichen Spruch über bürgerliche Einrichtungen und Verträge, schreibt nicht den Obrigkeiten über die Form des Staats Gesetze vor. Sollten die Fürsten wirklich geglaubt haben, bei diesem Bekenntniß mit der katholischen Kirche in Frieden leben zu können? Es ist kaum denkbar. Daß diese Vorstellung bloße Illusion sei, tritt auch bald hervor. Was in der Augsburgischen Confession ausgesprochen war, hatte die absolute Monarchie des katholischen Staates schon in Betreff der kirchlichen Gewalt durchgesetzt, aber nicht als Bekenntniß feierlich hingestellt. Die katholischen Theologen traten gleich dagegen auf, und verfaßten eine confutatio der Confession, eine Widerlegung, welche der Kaiser von den Fürsten angenommen wissen wollte.***) Da das abgelegte Bekenntniß aber nicht nur religiös, sondern auch politisch war, mußte Melanchthon gleich auf Befehl der Fürsten eine Apologie der Confession schreiben, und die Gründe angeben, warum die confutatio nicht angenommen werden könne. Die Apologie nahm der Kaiser gar nicht an, und Melanchthon täuschte sich, wenn er meinte, die Eintracht würde leichter hergestellt werden, wenn er seinen Namen vorsetzte. Aber, sagt er in der Vorrede, die Gegner fordern es hartnäckig, daß wir offenbare

---

*) p. 37. Itaque nostri ad consolandas conscientias coacti sunt, ostendere discrimen ecclesiasticae potestatis et potestatis gladii.

**) p. 38. Non igitur commiscendae sunt potestates, ecclesiastica et civilis: Ecclesiastica non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges Magistratuum, non tollat legitimam obedientiam, non impediat judicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges Magistratibus de forma reipublicae.

***) Merkwürdig ist es, daß die Gegner getrieben wurden, die Confession aus der Schrift zu widerlegen.

Mißbräuche und Irrthümer billigen sollen, und da wir dieses nicht thun können, forderte wiederum Se. Kaiserliche Majestät, daß unsre Fürsten der Consutation beipflichten sollen.*)

Aber die Gegner wenden und behandeln die Sache so, daß sie es deutlich merken lassen, wie es ihnen weder um Wahrheit noch um Eintracht zu thun ist, sondern um unser Blut.**) Melanchthon ahnt den Ausgang. Viel stärker spricht sich Luther in der Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln aus: Der Papst will lieber den Untergang der ganzen Christenheit und Verderbniß aller Seelen, als die geringste Reformation, als daß er sich ein Maaß seiner Tyrannei vorschreiben ließe. Luther wünscht schon „christianum concilium liberum", er sagt schon „nostra ecclesia", er spricht schon von „comitiis politicis." Er ruft aus: ***) Es ist um Papst und Papstthum geschehen! Während Melanchthon noch bei der Confession bleibt, ahnt Luther die politische Verwirklichung derselben.†) Dies war nur möglich, durch den

*) p. 47. adversarii obstinate hoc postulabant, ut quosdam manifestos abusus atque errores approbaremus, quod cum non possemus facere, iterum postulavit C. M. ut Principes nostri assentirentur confutationi.

**) p. 48. adversarii sic agunt causam, ut ostendant se neque veritatem neque concordiam quaerere, sed ut sanguinem nostrum exsorbeant.

***) p. 302. §. 15. Actum est de Papa et Pontificiis.

†) Aber immer ging er auf die ersten Gemeinden zurück, deren ursprünglich reines Christenthum er wiederherstellen wollte, und die kirchlich-theologischen Annalen haben sicherlich Recht, daß die Reformation im Sinne der Reformatoren nur Restauration der apostolischen Kirche sein wollte. Jedoch ist dies aber nur subjective Auffassung, die man als Protestantismus geltend machen will. Es ist von dem wirklichen Geist abstrahirt, von der wirklichen Macht des protestantischen Princips, das sich verwirklichen mußte in der Welt, und fortwährend verwirklicht. Ehe die Reformation kam, war der Katholicismus da gewesen, dieser also ihre Voraussetzung. Die Reformation hat daher den Katholicismus als Moment in sich, während die ersten christlichen Gemeinden ihn noch nicht kannten. Luther wollte ein ursprünglich reines Christenthum wiederherstellen, ob er dies aber vermocht, und auch gethan hat, ob dies überhaupt möglich ist, müssen wir mit dem Verfasser des sonst sehr oberflächlichen Sendschreibens an Deutschlands junge Theologen: Leipzig 1841. bezweifeln. Etwas, was ursprünglich war, wiederherzustellen in integrum, ist ein innerer Widerspruch. Was die Reinheit

Kampf der Anerkennung, durch welthistorischen Krieg. Zur bloßen Confession und Secte bedarfs des Krieges nicht, aber wohl zur Constituirung derselben als Kirche und Staat ist wegen der Wirklichkeit des Lebens der Kampf nothwendig. Es galt das Princip der Reformation, die Gewißheit des Menschen von sich selbst im Glauben, politisch zu realisiren. Hatte auch der katholische Staat als absolute Monarchie die freie Gewißheit und Persönlichkeit gegen die Hierarchie geltend gemacht, so wußte doch diese das Gewissen des Monarchen zu beherrschen. Politisch mochten die katholischen Fürsten noch so selbstständig sein und frei, ihr Gewissen war dafür in den Händen der Kirche, die religiöse Selbstbestimmung fehlte in der katholischen Monarchie. Mit dem neuen Glauben kam jene aber auf den Thron. Die Fürsten, die sich zur Augsburgischen Confession und zu den Schmalkaldischen Artikeln bekannten, waren die reale Möglichkeit, die Freiheit des Geistes, die Emancipation des Gewissens von der Kirche politisch verwirklichen zu können. Die Confession, sich zu Staat und Kirche realisirend, führte in beiden ein neues, durch und durch reformatorisches Princip ein. Die Bekenner waren Fürsten, deshalb konnte das Bekenntniß nicht bloßes Bekenntniß bleiben, sondern die Confession führte zur kirchlichen und politischen Wirklichkeit, was nur durch einen schweren Kampf möglich war.

---

anbetrifft, so dürfen wir blos die Berichte über den moralischen Zustand der Gemeinden dagegen halten. Soll Reinheit so viel sein als die Klarheit, Durchsichtigkeit, wie man von der Reinheit des Wassers spricht, so war dies eben nur die Indifferenz, das rein Identische des Glaubens, die Unbestimmtheit der Lehre und ihrer Verwirklichung in der Welt. In dieser Beziehung müssen wir behaupten, daß das Christenthum bei uns reiner und bestimmter ist, als bei den ersten Gemeinden, weil die ewige Wahrheit der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, das christliche Princip schon in alle unsere Lebensverhältnisse eingedrungen ist, und dieselbe umgestaltet hat. Es ist selbst bestimmter geworden. Das muß man zugeben, daß die Reformatoren nur die apostolische Kirche wiederherstellen wollten, man muß dagegen leugnen, daß der Protestantismus nur auf diese Ansicht der Reformatoren eingeschränkt war. Sind doch sogar die wenigsten Schriften Luthers symbolisch und besonders nicht die Schriften, in denen mit Nachdruck diese Ansicht geltend gemacht wird.

Achte Vorlesung.

Dreißigjähriger Krieg. — Der Papst. — Richelieu. — Das Restitutionsedict. — Gustav Adolph. — Wallenstein. — Herzog Bernhard von Weimar. — Westphälischer Frieden. — Feststellung der absoluten Monarchie. — Die Souverainitätsidee. — Ihr Heros der große Kurfürst. — Weltliche Existenz der Kirche. —

Die katholische Kirche blieb in Betreff des Glaubens, was sie war: Autorität, obgleich sich in den katholischen Staaten die freie Persönlichkeit geltend machte. Das reformatorische Princip der Gewißheit zweifelte an der Autorität, woraus die neue Kirche hervorging. Ihr Princip ist also ein anderes, als der katholischen Kirche, nicht unmittelbarer Glaube, sondern Denken. Daher steht und fällt die protestantische Kirche mit der Denk- und Gewissensfreiheit. Die Gewißheit von Gott gehört nicht blos der Kirche an, den Geistlichen, sondern auch der Welt, dem Staate. Es ist Göttliches, Vernünftiges im Staate, das ist es, was eine Folge der Reformation wurde, während die Hierarchie ihn als unberechtigt betrachtet und bevormunden will. Die katholische Kirche setzt das Göttliche und Weltliche einander entgegen, die neue Kirche hebt diesen Gegensatz auf, das Göttliche im Weltlichen anerkennend, die Erkenntniß und eigene Einsicht in die Wahrheit behauptend. Die neue Kirche besteht auf der Freiheit des Geistes, die alte will sie nicht gelten lassen. So ist zwischen beiden Kirchen der vollkommenste Gegensatz, der sich immermehr spannte, und die Welt entzweite. Es galt, die Freiheit des Geistes zu erobern, der Gewißheit des Menschen von sich selbst Anerkennung zu verschaffen, dafür zu siegen oder zu sterben.

Die junge protestantische Welt hatte sich schon versucht, und practisch den Beweis geführt, daß sie entschlossen sei, die Freiheit und Gewißheit des Menschen zu behaupten, und sie wirklich zu behaupten wisse. Die Niederländer waren gegen die ungeheuere katholische Weltmacht aufgestanden. Die Freiheit ihrer wohl erworbenen Rechte vertheidigend, die Privilegien ihrer Provinzen und

Städte geltend machend, erzwangen sie ihre politische und religiöse Selbstständigkeit, und gaben ein großes Beispiel von der Macht des reformatorischen Princips. Alba, der katholische Glaubensheld, nuste vergebens sein Feldherrntalent in diesem Kampfe ab, und obgleich er Scheiterhaufen, Schaffot und Inquisition zu Hülfe rief, so blieben doch die Niederländer unbesiegt. — In unserem Vaterlande waren die Protestanten unter sich entzweit: das reformatorische Princip, ausgehend vom Zweifel am unmittelbaren Glauben, fing mit der Vermittelung und Reflexion an, welche sich selbst in dem lutherischen und reformirten Bekenntniß entgegensetzte. Die Spannung und Erbitterung der Lutheraner und Reformirten überstieg alle Begriffe, namentlich seit 1580, in welchem Jahre die ersteren durch die formula concordiae sich streng gegen die letzteren abschlossen. Lutherische und reformirte Fürsten waren nicht blos neidisch auf einander, sondern bekriegten und verriethen sich gegenseitig. Das Haupt der Protestanten, der Kurfürst von Sachsen, stand auf katholischer Seite, und half den Pfalzgrafen Friedrich und die Böhmen unterdrücken. Es schien, als wenn die reformatorische Gewißheit es an ihrer Geburtsstätte nicht zur Politie bringen könnte. Diese Uneinigkeit schwächte die Protestanten politisch; die Jesuiten frohlockten schon und glaubten die Reformation rückgängig machen zu können. Die Noth der Protestanten reizte die Katholiken, und schärfte die Entzweiung zum protestantischen und katholischen Gegensatz politisch-religiöser Gesinnung. Das christliche Bewußtsein war nicht mehr nur katholisch, sondern auch protestantisch, es war unterschieden und feindlich gespannt. Der Krieg brach los, es war der Kampf um protestantische Denk- und Gewissensfreiheit. Es mußte nun offenbar werden, ob die Morgenröthe des Geistes und der Freiheit, die am Horizonte der Geschichte heraufstieg, zu hellem Sonnenscheine sich verklären oder in dunkele Nacht versinken würde. Der dreißigjährige Krieg ist historisch der Wendepunkt des vollendeten Uebergangs aus dem Mittelalter in die neue Zeit.

Es ist nicht unsre Sache, den Verlauf dieses Krieges zu verfolgen, die Schlachten und Wechselfälle des Glückes zu erzählen: wir haben hier nur seine Bedeutsamkeit für die Freiheit des Geistes ins Auge zu fassen. — Der Kaiser siegte anfangs überall, Wallenstein stand bald an der Ostsee, und das Restitutionsedict

schien dem Protestantismus den Garaus zu machen. Da der Kaiser übermächtig zu werden schien, schloß sich der Papst an Frankreich an, das der Kardinal Richelieu regierte. Beide suchten Gustav Adolf zu bewegen, nach Deutschland aufzubrechen, der nach kurzem Besinnen am 25ten Juni 1530 an der pommerschen Küste landete. Der Zwiespalt des Kaisers und des Papstes mochte ihm erwünscht sein, allein die protestantische Angelegenheit lag ihm nicht weniger am Herzen. Von jetzt an geht es lebhafter in der protestantischen Welt zu. Gustav Adolf war gegen alle Unschlüssigkeit protestantischer Fürsten, er war entschieden und bestimmt, wie es der Gegensatz verlangt. Anders Wallenstein, der kaiserliche Feldherr. Es heißt, beide hätten Galilei, welcher vom Papst und der Klerisei so schmählich behandelt worden war, sehr hoch gehalten und geehrt. Wallenstein besuchte ihn, und Gustav Adolf nahm bei ihm Unterricht. Beide Helden dieses Krieges waren protestantisch geboren: Wallenstein wurde später katholisch, und ließ als Katholik den Protestanten eine Kirche bauen. Er war also unentschieden, zweifelnd, aber nicht weniger seiner selbst gewiß, als Gustav Adolf. Es kommt aber darauf an, ob die Gewißheit des Menschen von substanziellem Inhalt erfüllt ist, oder nicht. Wallenstein war von sich selbst erfüllt, war gegen Staat und Kirche indifferent. Hatte die absolute Monarchie die Dynasten der Feudalherrschaft in Stände des Reiches umgebildet, und waren diese vom protestantischen Principe ergriffen worden, so wendet sich Wallenstein gegen sie mit dem Ausspruch: „man brauche keine Kurfürsten und Stände, es solle wie in Spanien und Frankreich nur Ein König sein." Er wendet sich aber auch gegen den Kaiser und die das katholische Princip vertretenden Jesuiten: „Gott schänd'!", sagte er zu dem Grafen von Arnim: „weiß der Herr nicht, wie ich den Jesuiten so feind bin? Ich wollte, daß der Teufel sie längst geholt hätte, und ich will sie alle aus dem Reiche und zum Teufel jagen." — Der Herzog Bernhard von Weimar sagt von Wallenstein: „demjenigen, welcher an keinen Gott glaubt, kann der Mensch ebenfalls nicht vertrauen." Wir sehen also, die Gewißheit und freie Persönlichkeit des Menschen ist bei Wallenstein von Nichts erfüllt, er kümmert sich nicht um [illegible], nicht um den Staat, sondern in allen Dingen

Der Zweifel am Glauben hatte nicht blos einen neuen Glauben erzeugt, sondern auch die Indifferenz gegen allen und jeden Glauben, deren Spitze Wallenstein ist. Wenn Gustav Adolf die zweifellose protestantische Gewißheit ist, so ist Wallenstein die zweifelnde Gewißheit. Die Indifferenz gegen den Glauben brachte die Gleichgültigkeit gegen Alles, was des Geistes ist, hervor, und besonders die Möglichkeit, aus den allgemein geistigen Interessen des Lebens herauszutreten, und sich Allem gegenüber geltend zu machen. Dadurch kommt Kirche, Staat, überhaupt alles Höchste in Gefahr, zum Mittel der Selbstsucht herabgesetzt zu werden. Aber indem der Mensch nicht von der Wahrheit erfüllt ist, und den höheren Interessen dient, sondern nur sich und seinen particulären Leidenschaften, ist er nicht sicher und kann nicht sicher sein. Er ist zwar seiner selbst gewiß, aber nicht sicher im Leben, ungewiß in der Wirklichkeit, das zweifelnde Selbst. Der Zweifel ist ungewiß, und daher bestimmt, sich zur Gewißheit des Denkens aufzuheben. Wenn er aber ungewiß bleibt, so entsteht der Unglaube. Es ist aber auch die Möglichkeit vorhanden, daß sich der Zweifel wegen der Ungewißheit an die Aeußerlichkeit der Natur wendet, woraus der Naturglaube im Unterschiede vom Kirchenglauben hervorgeht. So sehen wir gleich nach der Reformation sowohl in katholischen, als protestantischen Ländern die Bildung sich geltend machen. Wir finden den alten katholischen Glauben, den neuen protestantischen Glauben, und den Glauben der Gebildeten besonders an den Höfen, den Naturglauben in Form der Astrologie. Diese Bildung armirte sich im dreißigjährigen Kriege, und individualisirte sich in den großen Führern derselben. Sie commandiren daher nicht blos Armeen, sondern stehen auch geistig an der Spitze derselben, und vertreten ein geistiges Princip. Wie verschieden war das Leben in den Feldlagern der katholischen Liga, Gustav Adolfs und Wallensteins! Es liegt nahe, daß bei großen Feldherren, da sie des Sieges nicht gewiß sind, und das Glück zweifelhaft ist, das innere Licht der Gewißheit und des Selbstes nach Außen [illegible] vor dem äußeren Lichte der Sterne. Wallenstein hatte, [illegible] gr[illegible]herren, seinen Stern *), ließ seine Ent-

*) [illegible] hatten ebenfalls ihre Sterne. Von [illegible] „Als vor dem Ausbruch des Krieges mit

schlüsse, sein Handeln, sein Schicksal in den Constellationen der Himmelskörper. Der Glaube an die Sterne, dieser Naturdienst, hatte damals so gewaltig um sich gegriffen, daß wir in der Umgebung der Großen neben den Beichtvätern auch Sternseher, Sterndeuter und Hof-Alchymisten finden. — Wie Gustav Adolf die zweifellose, und Wallenstein die zweifelnde Gewißheit ist, so haben auch beide ein verschiedenes Schicksal. Jener fällt im Kampfe für den protestantischen Glauben und die Freiheit des Geistes; dieser fällt ebenfalls, aber nicht auf dem Felde der Ehre: er wird gemordet, umgebracht wegen der Gewißheit seiner selbst, auf die er Alles bezieht. Und so zweifelhaft ist die Ursache seines Todes, daß man sie bis heute noch nicht kennt, daß es bis jetzt noch nicht erwiesen ist, ob er schuldig oder unschuldig ermordet wurde. Ein Grund muß doch vorhanden gewesen sein: weder der Freund, noch der Feind vertraute ihm, weil er der personificirte Zweifel, der zweifelnde Held war. Mit seinen particulären Interessen an der Spitze der Armeen stehend, ist er beiden Parteien, der katholischen und protestantischen gleich [redacted]

Beide Helden des großen Weltkampfes erleben das Ende des Krieges nicht: sie fallen für und wider den Geist. Der Krieg brauste nach ihrem Tode noch lange fort, bis beide Parteien erschöpft das Schwert sinken ließen. Der westphälische Friede (1648) machte dem Kampf ein Ende, wichtig in religiöser Beziehung, politisch fast eine Schmach zu nennen. Der neue Glaube wurde nun anerkannt als eine wirkliche Macht auf Erden, das religiöse Bekenntniß wurde politisch zur Kirche. Jener war nicht mehr blos in der Gesinnung, ein Innerliches, Gewissenssache, sondern suchte auch äußerlich auf Erden Raum zu gewinnen. Die neue Kirche war mit der alten gleich berechtigt, denn sie waren nicht mehr im welthistorischen Kampfe gegen einander, sondern lebten nach gegenseitiger Anerkennung in Frieden, obgleich im Kleinen noch einige Gewaltthätigkeiten Statt fanden. Wie glänzend und wichtig der westphälische Friede für die Kirche war, so traurig fiel das Loos dem Vaterlande in politischer Hinsicht. Verheert und verwüstet 30 kummervolle Jahre hindurch, wurde es zugleich noch geschwächt. Es verlor, mit Ausnahme Straßburgs gegen Frankreich, das glückliche Elsaß, wie es die Franzosen nennen, mußte eine fremde Macht, Schweden, als Reichsstand in sich aufnehmen, und die Unabhängigkeit der Schweiz und Niederlande anerkennen. Aber trotz dieser Verluste, die Deutschland erlitt, war das Resultat des großen Kampfes welthistorisch ein ungemein wichtiges.

Das erste ist: die Feststellung der absoluten Monarchie, welche sich bald zum Extrem treibt, und sich daher in ihrer Unwahrheit darstellt. Die absolute Monarchie entstand aus der Umbildung des Feudalreiches, durch die Verwandlung der Vasallen in Stände. Der Fürst, welcher die Vasallen bändigt, kann es bei dieser Umbildung der Vasallen zu Ständen belassen, aber es ist nicht consequent, denn der Staat fixirt sich dadurch als Standesstaat. Haben die Stände auch keine persönlichen Rechte mehr für sich, wie die Vasallen, so haben sie doch Rechte als Stände des Staats, politische Rechte, welche mit Ausschluß des Volkes zu Vorrechten und Privilegien werden. Die Stände können, obwohl sie dem Staat verpflichtet sind, dieselben gegen die Einheit des Ganzen geltend machen, und dadurch mit den [illegible] Collision kommen, welche den Staat als jene Einheit

gegen das particuläre Interesse der Stände zu vertreten haben. Die Einheit drängte sich schon in dem Kampfe der Fürsten mit den Vasallen auf, und wurde besonders in Frankreich als die Souveränitätsidee aufgestellt. Auch in Deutschland fand diese Idee Eingang und den meisten Beifall in Oesterreich und Preußen. Schon Kaiser Ferdinand II. suchte die fürstliche Gewalt gegen die Stände ausschließlich geltend zu machen, indem er dabei die Religion und die Einheit der Regierung zu Grunde legte. In Preußen trug seit der Reformation dazu das protestantische Princip viel bei; denn es liegt in diesem Principe, daß das Recht des Staates, das allgemeine, streng festgehalten, und nicht als Vorrecht oder Privilegium fixirt werde. Die katholischen Monarchen ließen das Recht ein Vorrecht sein, die protestantischen mußten wenigstens danach streben, daß Alles dem Rechte des Ganzen sich unterordne.

Die Landeshoheit der Fürsten umfaßte ursprünglich Heerbann und Gerichtsbarkeit. Ersterer war später blos für den Ritterdienst wichtig. Die Ritterschaft bot ihre Dienste statt der Steuern an, die Prälaten waren von selbst nicht steuerpflichtig, und die Städte waren steuerfrei durch ihre Privilegien. Der Landesherr hatte nichts als Domänen und Regalien, weshalb er sich stets bei außerordentlichen Gelegenheiten um Zuschuß an Geld oder Steuern an die Stände wenden mußte, die so viel, als ihnen gutdünkte, bewilligten. Aber regelmäßig ließen sie es sich verbriefen, daß diese freiwilligen Gaben nicht für die Zukunft als eine Nothwendigkeit gelten sollten. Diese Verbriefungen wurden zu Rechten der einzelnen Stände, welche zusammen ein Ganzes, die Standschaft, ausmachten, und in drei Curien getheilt waren. Die Stände betrachteten sich als eine Genossenschaft im Rechte, und hatten in dieser Beziehung gegen jeden das Fehderecht. Als dieses unter Maximilian ein Ende nahm, erhielten sie das Recht, bei den Reichsgerichten, dem Reichskammergericht und dem Reichshofrathe gegen Beeinträchtigung von Seiten der Landesherren Klage zu führen. Die Fürsten hatten nicht die mindeste gesetzgebende Gewalt, diese war bei Kaiser und Reich und bei den Ständen. Sie verhandelten mit den Fürsten über die Rechte des Landes, schützten dieselben und bewilligten die Steuern, wodurch sie die Gesetzgebung in Händen hatten. Die

Macht der Stände war so groß, daß sie außer der bedingten Huldigung, welche nichtig sein soll, sobald der Landesherr die Verbriefungen nicht hält, in manchen Ländern sich einen andern Herrn wählen durften, im Fall der Landesherr sich gegen ihre Rechte etwas herausnehmen würde. Später berietben die Stände auf dem Landtage Gegenstände der Gesetzgebung, welche sich auf die innere Ordnung, Verwaltung und Polizei bezogen, aus welchen Berathungen die sogenannten Landesordnungen entstanden sind.

Gegen diese Zersplitterung der fürstlichen Macht und der Privilegien der Stände richtete sich die Souveränitätsidee. Zu Osnabrück protestirten die Fürsten zugleich mit Frankreich und Schweden gegen die absolute Macht des Kaisers, aber ließen auf sich selber den größten Theil des Souveränitätsrechtes übertragen. Nachdem sie dies errungen hatten, glaubten sie sich stark genug, diese Idee gegen die ständischen Rechte hervorheben zu müssen. Wir finden dies besonders in Preußen. Der große Kurfürst ist der Heros der Souveränitätsidee gegen die Ständesprivilegien. Er fing den Kampf damit an, daß er für das Heer und die nöthigen Ausgaben der Regierung dauernde Steuern und allgemeine Regeln der Besteuerung verlangte, worauf ein Standesritter antwortete: wenn dies geschehe, sei es mit der Freiheit der Stände aus! Der Kurfürst werde nicht mehr nöthig haben, die Stände zu berufen, sondern die Steuern durch militärische Execution eintreiben. Am meisten machten ihm die Stände Preußens zu schaffen, deren Rechte er noch förmlich anerkennen mußte, nämlich: „ohne der Stände Bewilligung keinen Krieg anzufangen, kein Bündniß zu schließen, keine fremden Truppen ins Land zu ziehen, keine neuen Zölle und Abgaben anzulegen. Der Landtag sollte auch ohne fürstliche Berufung alle Jahre zusammentreten dürfen, und würden die Freiheiten verletzt, sollten die Stände ihrer Huldigung entbunden sein." Es sollen damals die Preußen den Plan zu einem Bunde, einer Eidgenossenschaft, in einer Kirche Königsbergs entworfen haben: „des Kurfürsten ausländische Geheimeräthe wollen die edelen, freien Preußen als faules Glied der Krone Polen abschneiden, aber sie wollten bei der Erhaltung ihrer Freiheit leben und sterben." Der Kurfürst wurde aber doch zuletzt Herr über die

Stände, erlangte von Polen die Souveränität über das Herzogthum Preußen im Frieden von Oliva 1660, und that was er wollte, ohne die Stände zu fragen. Militärische Garnisonen und Executionen, sowie Kabinetsjustiz mußten natürlich auch das Ihrige dabei thun, die Souveränitätsidee durchzusetzen. Obwohl der große Kurfürst in seinem Streben vielfach gehindert wurde, konnten doch die Stände nicht kräftigen Widerstand leisten, da sie zu ohnmächtig waren. Provinzen standen gegen Provinzen, Territorien gegen Territorien. Die einzelnen Gebiete waren ganz fremde Länder gegen einander, ohne durch das gemeinsame Band der Regierung verknüpft zu sein; nur äußerlich waren sie durch die Person der Fürsten zusammengehalten. Jede Provinz war für sich und verfolgte nur ihr besonderes Interesse, was z. B. so weit ging, daß die Neumark durch Landtagsbeschluß Waffenstillstand mit Polen schloß, ohne den Kurfürsten zu fragen. Was ferner die Stände betrifft, so hatte jeder Stand sein Recht für sich, seine Steuern, seine Kassen, und deshalb waren sie selten einig. Alles mußte durch Vertrag zu Stande gebracht werden, wozu die Form der Stände in Curien viel beitrug. Nirgends ein Ganzes, nirgends Einheit, nirgends Gesammtheit; nichts als Sonderinteresse, der Staat im wahren Sinne des Wortes ein Sonderstaat, ein Ständestaat. Es fehlte nicht an Rechten, aber an Einheit des Rechtes. Vielmehr war dieses provinziell, territorial, kein allgemeines des Staats, wie es Forderung der Souveränitätsidee ist. Das Resultat dieses Kampfes des Kurfürsten mit den Ständen war eine ganz neue Verfassung und Organisation. Die verschiedenen Provinzen wurden der Souveränitätsidee gemäß eine Einheit und Gesammtheit, und das Land ungetheilt Eins. An die Stelle jenes ständischen Corporationswesens trat Administration, Centralisation und Ministerregierung, und das Land gewöhnte sich allmälig daran, sich administriren zu lassen. Man kann diese Erhebung der Provinzen und Territorien zur Einheit des Ganzen des Staates als eine politische Reformation ansehen. Da es im Principe der absoluten Monarchie liegt, daß das Recht ein allgemeines sein soll, und da seine allgemeine Wirklichkeit der Staat, so ist jene Erhebung eine Reformation der absoluten Monarchie selbst. In Frankreich centralisirte sich dieselbe gleich wegen der Erblichkeit

des Königthums; in Deutschland dagegen konnte die Souveränitätsidee nur allmälig gedeihen, da die Fürsten zugleich Vasallen des Reiches waren. Während in Frankreich die absolute Monarchie aus dem Kampfe mit den Vasallen entstand, machen sich die Fürsten vom Kaiser immer mehr und mehr los, unterwerfen die eigenen Landstände und bilden die absolute Monarchie. In Preußen war das Königthum eine Folge jenes Kampfes.

Das zweite ist die weltliche Existenz der protestantischen Kirche und die damit zusammenhängende Denk- und Gewissensfreiheit. Das dritte ist, daß an die Stelle der kirchlichen Autorität die Schrift trat. In den protestantischen Ländern wurden die Klöster und Bisthümer aufgehoben, wurden die vielen Heiligen-Festtage und dergleichen abgeschafft. Der Mensch stellte in Allem sich auf sich selbst; es galt jetzt die freie Persönlichkeit in Staat und Kirche. Diese Wahrheit, welche bis heutigen Tages noch die Welt bewegt, wird die weitere Entwickelung des Geistes leiten, an ihr müssen wir festhalten, und dürfen sie nicht aus den Augen verlieren. Man sagt wohl, wenn die Wahrheit einmal vom Menschen erkannt ist, so kann sie nicht wieder verloren gehen. Im südlichen Deutschland und in Böhmen wurde die Wahrheit aber den Menschen theils durch Waffengewalt, theils durch List und Ueberredung wieder genommen. Darum seien auch wir in allen Dingen auf unserer Hut, daß die Wahrheit, daß das Licht der Freiheit nicht von uns genommen werde, damit wir zur Realisirung des Begriffs des Geistes beitragen. Dieser aber schreitet unaufhaltsam vorwärts, wenn wir auch seinem Rufe nicht folgen wollten.

Neunte Vorlesung.

Autorität der Schrift. — Orthodoxie. — Der Pietismus. — Natur- und Völkerrecht. — Scholastisches Naturrecht. — Reformatorisches Naturrecht. — Das Naturrecht Melanchthons. — Lutheraner und Philippisten. — Die ersten reformatorischen Naturrechtslehrer: Oldendorp, Hemming und Winkler. Ihre wissenschaftliche Reaction gegen die Hierarchie und das Feudalwesen. — Trieb der Socialität. —

Wenn die Freiheit und Gewißheit des Menschen nun die Grundlage aller weiteren Entwickelung sein wird, so ist doch dies zuerst noch Theorie, bloßer Satz. Aber auch die Theorie ist mit der Autorität vereinigt, so daß sie unmittelbar sich selbst entgegengesetzt ist und als Orthodoxie und Heterodoxie, als Dogmatismus und Skepticismus erscheint.

An die Stelle der Kirche war die Schrift getreten, und indem sich die Autorität in die Schrift hineinzieht, entsteht die Orthodoxie. Wie man früher an die Unfehlbarkeit der Kirche glaubte, so glaubt man jetzt an die Unfehlbarkeit der Schrift, d. h. an Alles, was geschrieben steht. Was aber geschrieben ist, ist stereotyp, durch den Buchstaben fixirt: man soll daher an den Buchstaben glauben. Worte und Buchstaben sind Zeichen, ein Aeußerliches, aber das Aeußere eines Inneren; denn das Wort hat einen Sinn, den es bezeichnet, und der vielfach sein kann. Das Wort wird also zweideutig, und es entsteht daher die Frage: was ist der Sinn? was ist der rechte Sinn? An das Wort, an den Buchstaben glauben, heißt daher an den Sinn des Wortes glauben. Ueber den Sinn läßt sich aber streiten: der Eine glaubt an diesen, der Andere an jenen Sinn, so ist der Glaube an das Wort unmittelbar ein Streit. Darüber wird gestritten, was der rechte Sinn, und daher, was der rechte Glaube ist. Man glaubt also entweder recht oder falsch, ist orthodox oder heterodox. So sehen wir, ist der Glaube an die Schrift sich selbst entgegengesetzt als Orthodoxie und Heterodoxie, von denen keines ohne das andere sein kann. Da nun das Wort

ein Aeußeres ist, so heißt das Wort fixiren, die Aeußerlichkeit fixiren, und so wird der Glaube ein äußerliches Glauben. Indem der Sinn an das Wort entäußert ist, so kommt es zuletzt nicht mehr auf den Sinn an, sondern auf das Wort. Der Buchstabe der Schrift wird daher eine äußerliche Autorität, an die ich glauben soll. So ist die Schrift in der protestantischen Kirche wirklich äußerliche Autorität geworden, wie in der katholischen Kirche der Papst, nur mit dem Unterschiede, daß in der päpstlichen Autorität unmittelbar kein Gegensatz liegt. Der Glaube an den Buchstaben kann so äußerlich werden, daß man den Glauben auswendig lernen und wissen kann, ohne innerlich dabei zu sein: eine Wahrheit ohne Gewißheit. Dieser Glaube an das Wort zuletzt ohne Sinn und Verstand, ja noch mehr, gegen Sinn und Verstand, nimmt sich in dem Spruche zusammen: credo, quia absurdum est. — Gegen solche äußerliche Orthodoxie — denn sie ist gegen das protestantische Princip der freien Gewißheit — konnte die Reaction nicht ausbleiben. Diese Gewißheit und Innerlichkeit forderte ihr Recht, und, da die Gewißheit subjectiv ist, zunächst in der Form des Gefühls. So entstand der Orthodoxie gegenüber die innerliche Empfindung, das fromme Gefühl des Pietismus. Die Reaction war nothwendig, und aus dem Gegensatze geboren, sehen wir den Pietismus eingenommen gegen das bloße Wort. Das Recht, daß wir Gott nicht nur im Kopfe, sondern auch im Herzen haben müssen, machte damals der Pietismus geltend. Das war aber der Mangel desselben, daß er den Glauben auf das bloße Gefühl einschränkte und den Gedanken verschmähte, daß er sich gegen die Wissenschaft kehrte, die er weder verstand, noch begriff. So wurde Wolf aus Halle vertrieben, weil die Leibnitz-Wolfische Philosophie deterministisch sei. Wenn die Potsdamer Garde desertire, so sei es von Gott vorher bestimmt, folglich ist eine solche Philosophie gefährlich. Friedrich Wilhelm I., Inhaber eines Riesenregiments und der Wissenschaft feind, dunkte dies richtig. Binnen 48 Stunden sollte Wolf bei Strafe des Stranges die preußischen Lande verlassen haben und sich nie mehr in denselben blicken lassen. Friedrich der Große rief ihn zurück.

Wie die Schrift Autorität war für den Glauben, so sollte sie es auch sein für den Staat. Es entstand nach der Refor-

mation eine ganz neue Wissenschaft, welche, obwohl meist von Theologen und Juristen übersehen, dennoch von der größten Bedeutung für die moderne Staatenbildung ist, nämlich das sogenannte Natur- und Völkerrecht. Im Mittelalter hatten sich die Scholastiker desselben bemächtigt, aber es war Alles durch einander geworfen, confus. Zum Naturrecht gehören die Handlungen, welche von Natur entweder gut oder schlecht sind; zum positiven Rechte, die indifferenten Handlungen. In Gott sind nämlich die beiden Attribute, die Heiligkeit und der Wille, getrennt. Aus der Heiligkeit, gleichsam aus dem ewigen Gesetz, folge die Moralität der Handlungen, welche das positive Recht betreffen. Daher ergießt sich die Verpflichtung im Naturrecht aus dem Object ins Gebot, im positiven Recht aus dem Gebot ins Object.*) Die Handlungen sind gut oder schlecht antecedenter dem göttlichen Willen **). Das Naturrecht, das sich nach der Reformation bildete, behauptete dagegen, daß alle natürlichen Handlungen von moralischen Umständen weder befohlen, noch gehindert werden, daß der göttliche Wille nicht von der Heiligkeit Gottes getrennt, noch weniger entgegengesetzt und als etwas Vor-

princip im menschlichen Geiste gegründet, indem er den Willen als frei erkennt, wenn er nichts gegen das Gewissen thut, d. h. aber nichts anderes, als der Wille soll rechtlich bestimmt sein. Melanchthon schließt sich in der Untersuchung des Rechtes an Aristoteles an, und geht dabei von der Idee der Gerechtigkeit aus. Er entlehnt aber die Definition des Naturrechtes aus dem Dekalogus, welcher, recht verstanden, alle Gesetze der Natur enthalte. Darum nennt er das Naturrecht auch ein göttliches Recht, einen Strahl des göttlichen Lichtes, unveränderlich, wie dieses. Melanchthon unterscheidet noch nicht bestimmt zwischen Naturrecht und Ethik, wohl aber die letztere vom Glauben und der Religion *). Die Ethik, sagt er, ist die Entwickelung und Erläuterung des Gesetzes der Natur; die Quelle des Rechts ist die heilige Schrift, und das Recht ist mit der Schrift nicht in Widerspruch. Dessen ungeachtet will Melanchthon doch „lieber in Sachen des Rechtes den Cicero hören, als die Schrift." Eben so wenig soll auch das Naturrecht mit dem positiven Rechte streiten. Gott, sagt er, hat dem Menschen die Regeln eingepflanzt, die sein Leben regieren; auf diese, nicht auf die Triebe, ist sein Leben zurückzuführen. Das Princip des Rechtes ist bei ihm, wie bei Luther, das Gebot der Liebe: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Wenn das Gebot zwar in der Weise der Empfindung und Neigung ausgesprochen ist, so ist doch die Gleichheit der Personen darin enthalten, da es ein allgemein menschliches Gebot ist, und den Menschen nach seiner Persönlichkeit und Freiheit anerkennt. — So sehr Luther und Melanchthon hierin übereinstimmen, so sehr divergiren sie hinsichtlich des Aristoteles. Während Melanchthon das fünfte Buch der Aristotelischen Ethik zur Grundlage des Rechtes und der Politik machte, will Luther blos die logischen Bücher des Aristoteles nebst der Rhetorik und Poetik beibehalten. Luther war gegen alle scholastische Philosophie, und darum auch gegen Aristoteles, den Eckstein derselben. Weil Melanchthon jene Philosophie nicht missen wollte, entspann

*) Die Moral-Theologen haben wohl Recht, welche nicht Georg Kalixt, sondern Melanchthon als Begründer der protestantischen theologischen Moral ansehen, besonders, da uns von ihm die ethicae doctrinae elementa und die epitome philosophiae moralis vorliegen.

sich schon zu Lebzeiten der beiden Reformatoren ein Streit, der nach ihrem Tode in den Parteien der sogenannten Lutheraner und Philippisten förmlich zum Ausbruche kam. Wissenschaftlich gab Melanchthon den Anstoß zum Naturrechte, das Luther mehr in Pamphlets gegen die Hierarchie und weltliche Obrigkeit für die religiöse Gewissensfreiheit geltend machte. Die reformatorischen Theologen waren im gewissen Sinne Politiker und bekümmerten sich um die Rechtswissenschaft*) und um den Staat, während unsere Theologen sich häufig um weiter nichts kümmern, als um das fromme Gefühl; was recht schön ist, aber die Welt nicht vorwärts bringt.

Die Geschichte des sogenannten Natur- und Völkerrechts ist ein gewaltiger Kampf der alten protestantischen Glaubens- und Rechtsautorität mit der philosophischen Rechtsidee. Das Recht gehört dem Willen, dem Geiste an, welcher natürlich bestimmt ist, aber zugleich frei sich selbst bestimmt. Die Geschichte des Naturrechts und der Politik stellt die Stufen der Entwickelung des Geistes dar: in seiner Natürlichkeit, in seiner formellen Selbstbestimmung und Freiheit, und in seiner concret sittlichen Frei-

dem Zusammenhange und den ausgesprochenen Ansichten nur Philipp Melanchthon sein kann. Oldendorp, der nicht Theologe, sondern Jurist war, dedicirte sein Werk Karl V. und Ferdinand I. und sagt darin merkwürdig genug, daß erst sie das Recht in der Welt zu verwirklichen anfingen, d. h. als Monarchen gegen die Hierarchie und das Feudalwesen, als ein allgemeines geltend zu machen suchten. Oldendorp stellt sich gegen den juristischen Standpunkt auf den philosophischen, und will, daß das Recht aus der Philosophie abgeleitet werde, und die Erkenntniß alles Rechtes vom Naturrechte ausgehe. Das Naturrecht, sagt er, schließt alles Recht in sich: alles, was recht ist, soll damit erkannt werden. Recht ist nach ihm, was die Natur zu thun befiehlt, in Betreff dessen er sich auf das Gewissen der Menschen beruft, welches jedem sage, was Recht und Unrecht sei. Aber dies ist nicht möglich ohne die Form des Gesetzes, welche dem Menschen zeigt, was recht ist. Darum sind bestimmte Regeln und Principien des Rechts nöthig, welche das Naturrecht ausmachen, das dem Menschen von Gott ins Herz und Bewußtsein eingegraben. Aber die menschliche Natur wurde durch den Fall verderbt, daß kaum ein Fünkchen übrig geblieben, woraus das Naturrecht erkannt werden könne. Recht, Gesetz und Gerechtigkeit aber müssen sein; darum habe Gott im Dekalogus das Naturrecht wieder erneuert und auf steinerne Tafeln geschrieben. Oldendorp betrachtet darum den Dekalog ebenfalls wie Melanchthon als Quelle des Völkerrechtes, des Rechtes der Nationen und des positiven Rechtes eines besonderen Volkes.

Fast zu gleicher Zeit schrieb Hemming ein Naturrecht, der von Oldendorp keine Kenntniß gehabt zu haben scheint. Hemming schloß sich ausdrücklich an Melanchthon an, und rühmt ihn, daß er in der Ethik das Recht wissenschaftlich zu erfassen versucht und auf eine allgemein geltende Methode zurückzuführen gestrebt habe. Denn in der Wissenschaft komme es auf den Beweis an: Recht und Gesetz dürften sich nicht blos auf Autorität der Regierung stützen, sondern auf feste unbewegte Vernunft. Diese Vernunft, sagt er, hat zwei Quellen: die eine ist die Natur, die andere der Zweck des Gesetzes. Er habe sich vorgesetzt, das Naturrecht nach Art der andern Wissenschaften in methodischer, philosophischer Form darzustellen. Er nennt diese Form

höchst merkwürdig die Analyse und Synthese des Beweises, er will dadurch zeigen, daß Recht und Gesetz bewiesen werden können. Der Spruch des Apostel Paulus, wonach das Recht Gottes im Gewissen des Menschen Zeugniß gebe, habe ihn zu seinem Vorhaben veranlaßt. Er wolle die Kraft jenes Gesetzes expliciren, und dazu sei jene Methode erforderlich. Zu diesem Behufe unterscheidet Hemming zuerst das Naturrecht von dem geschriebenen Recht, und nennt jenes die Ursache von diesem als der Wirkung. Er definirt das Naturrecht als die Kenntniß der Principien der Erkenntniß und des Handelns, worauf er nun eine förmliche Erkenntnißlehre folgen läßt, in deren Darstellung er sich an Reuchlin, Melanchthons Lehrer, anschließt. Danach faßt er das praktische Leben ins Auge und bestimmt dasselbe auf dreifache Weise: ökonomisch, politisch und spiritualistisch. Das erste betrifft das Haus und die Familie, das zweite den Staat, das dritte den Glauben und die Religion. Er erläutert dann ferner den Dekalogus und betrachtet ihn als aus Principien entnommen, welche zur Bewahrung der menschlichen Gesellschaft gehören, und sucht alle Zustände des Lebens auf Gott als den letzten Zweck desselben zurückzuführen. Zuletzt entwirft er noch einen Katalog der Tugenden, insofern sie den Menschen als sociales Wesen betreffen.

Bald nach Oldendorp und Hemming verfaßte Winkler ein Naturrecht, der ebenfalls im reformatorischen Sinne das Recht zum Gegenstande freier Untersuchung macht. Im natürlichen Rechte, wie in allem positiven Rechte, soll vernünftig geurtheilt und sollen die Rechtsprincipien durch Philosophie zum Bewußtsein gebracht werden. Dies sei aber nur möglich, wenn der Mensch sich selbst erkenne, woraus wiederum folge, daß das Recht wesentlich zur menschlichen Natur gehöre. Wir sollen erkennen, wie Gott mit dem Menschen, und die Menschen untereinander durch das Recht verbunden sind. Winkler will die Rechtsprincipien nicht aus bloßer Meinung und Gewohnheit erörtern, sondern aus Gott geboren, und von der Philosophie genährt und gestärkt. Ursprung und Quelle ist der göttliche Wille: denn Gott ist das erste und gewisse Princip, außer dem es keinen andern Urheber des Rechtes giebt. Er setzt voraus, daß Gott ist und daß er das höchste Recht selbst ist. Das Gesetz ist

nicht ausgedacht von Menschen, sondern ewig, unverbrüchlich. Anders verhält es sich mit dem Gesetze der menschlichen Natur. Winkler unterscheidet in dieser Beziehung zwischen dem Menschen vor dem Fall und nach dem Fall. Das Recht kommt zwar aus der unverdorbenen Natur des Menschen, aber wegen des Falles wird der Mensch auch von anderen Gesetzen regiert. Nichts desto weniger ist das ursprüngliche Recht im Gewissen des Menschen vorhanden und wirksam. In der menschlichen Natur ist nämlich zweierlei: Vernunft und Trieb; erstere ist das wahre, eigentliche Gesetz des Lebens. Ist Recht und Gesetz ursprünglich aus Gott, so besteht die Vernunft des Menschen darin, mit dem göttlichen Rechte übereinzustimmen. Die Vernunft erkennt also das Recht Gottes. Winkler nennt daher die orthodoxen Theologen unklug, welche die Vernunft verdammen, denn ohne Vernunft sei der Mensch blos Trieb und könne nicht wissen, was Recht sei. Die Vernunft, sagt er, ist durch den Fall nicht ganz erloschen, wie jene Theologen eifern; der Mensch hörte dadurch nicht auf Mensch zu sein, denn seine ursprüngliche Natur wurde wohl verdorben, aber nicht vertilgt. Ohne die Vernunft sei kein Recht und Gesetz, kein Staat und keine Politik möglich in der Welt. Diese Vernunft ist nun in allen Menschen und die menschliche Natur bei Allen dieselbe; die Vernunft und Erkenntniß des Rechtes ist ihnen eingeboren. Der menschliche Geist ist die Pforte, durch welche das göttliche Recht ins menschliche Leben dringt. Da die Bedeutung des Naturrechtes ist, zu erkennen und zu thun, was das Gesetz der Vernunft gebietet, so erreichen es nur wenige Menschen im Leben. Vollkommen wurde es nur von Einem verwirklicht, der darum der Gottmensch sei.

Winkler behauptet nicht blos, sondern untersucht schon den freien Willen des Menschen, ob der Mensch aus einem eignen Princip handle oder nicht. Wenn auch das Recht dem Menschen eingeboren sei, so sei doch der Gebrauch des Rechtes in des Menschen Willen gegeben. Daher rede man vergebens vom Rechte, wenn der Wille nicht frei sei. Winkler polemisirt gegen die Astrologen und Theologen seiner Zeit, welche behaupten, daß alle menschliche Handlungen entweder von den Gestirnen oder von Gott abhängen. Er nimmt dagegen an, daß der Mensch frei ist und deshalb thun kann, was das Recht von ihm fordert.

Im Menschen, sagt er, ist die Natur absolutirt, und darum ist er frei. Der Mensch ist die Abbreviatur der Welt, das Compendium und Wunder der Natur. Wenn der Mensch keinen Willen hätte, wenn nichts ohne den Willen Gottes geschehen könnte, wäre es ungereimt, zu beten: Herr, dein Wille geschehe. Wäre nichts als der göttliche Wille, so wäre Gott ein Gott der Todten, nicht der Lebendigen. Was unfrei macht, ist die Sünde; aber wahre Freiheit des Menschen harmonirt mit Recht und Gesetz. Mit dem Leugnen des freien Willens des Menschen hängt nothwendig das Leugnen Gottes zusammen. Daher ist es klar, daß es zwei Rechtsquellen giebt: der göttliche und der menschliche Wille. Das Naturrecht, in dem alle anderen Rechte erschöpft sind, steht unter allen menschlichen Rechten Gott und der Natur am nächsten. Die Erfüllung des Naturrechtes ist die Liebe, die alle Gesetze überragt. Während das Naturrecht unveränderlich ist, ist das positive Recht der Veränderung unterworfen, weshalb dasselbe aus jenem hervorgehen müsse. Der Mensch begehrt, sich selbst und seines Gleichen zu bewahren; er ist ein geselliges Wesen. Aus diesem Triebe der Geselligkeit läßt schon Winkler den Staat auf patriarchalische Weise entstehen. Die Obrigkeit ist von Gott; aber sie ist nicht geistlich, sondern weltlich; das kanonische Recht und die Hierarchie sind gegen alles Recht und gegen alle Vernunft.

So hatte sich die Schrift als Autorität in den Staat hineingezogen, wodurch in diesen ein theokratisches Element gebracht wurde. Der göttliche Wille, wie er sich im Dekalog offenbart, ist Quelle des Rechtes und des Staates. Konnte man gegen den scholastischen Standpunkt fragen: was stimmt mit der göttlichen Heiligkeit überein, und was nicht? wie kann man die Vernünftigkeit dieser Uebereinstimmung oder Unvernünftigkeit erkennen: so konnte man jetzt gegen die neue Ethik einwenden, daß der Dekalog blos alttestamentlich und von dem jüdischen Gott, also einem dem menschlichen fremden Willen gegeben sei, daß das Recht an Gott, nicht an den Menschen geknüpft sei. Wie soll jener Wille das Princip des neuen Staates sein können, in dem die Gewißheit des Menschen von sich selbst Wurzel geschlagen hat? Diese Fragen konnten nicht umgangen werden, und so kam mat [illegible] Principien aufzustellen. Wir

schen, Winkler umging jene Fragen keineswegs, er zog schon den Geselligkeitstrieb des Menschen hinein. Wir finden bei diesen ersten Naturrechtslehrern schon das Streben, zu erkennen, wie der Staat entsteht, während man vor der Reformation den Staat für die Erkenntniß voraussetzte. Es ist überhaupt Trieb und Bedürfniß der neueren Zeit, daß für die Erkenntniß nichts vorausgesetzt werde, sondern sie fordert wegen der Gewißheit und Freiheit des Geistes in Allem die Rechtfertigung und den Beweis. Es hängt dies Streben mit der subjectiven Freiheit des Menschen zusammen, die durch die Reformation zum Bewußtsein kam. Die persönliche Freiheit, die Persönlichkeit des Menschen existirt natürlich, und dies ist der Grund, worin die Naturrechtslehrer von dem natürlichen Willen für die Entstehung des Staats, von dem Triebe zur Geselligkeit ausgehen. In der weiteren Entwickelung des Naturrechtes reißt sich der Wille als das Princip des Rechtes und des Staates von seiner Natürlichkeit, von der Form des Triebes zur Geselligkeit immer mehr los, wird alsdann in der Form des freien Willens selbst, der Subjectivität erfaßt und zum Principe gemacht, und zuletzt in seiner Allgemeinheit und Objectivität oder Substanzialität, als Geist, und damit das wahre Princip des Rechtes und Staates erkannt.

Zehnte Vorlesung.

Hugo Grotius. — Hugo Grotius als Jurist, was Luther als Theologe. — Er dehnt den Trieb der Socialität auf die ganze Menschheit aus. — Seine Polemik gegen die Alten, gegen die Theologen und Juristen seiner Zeit. — Gegen Machiavell. — Sein Princip: Einheit des Triebes der Geselligkeit, der Gerechtigkeit und Menschheit. — Seine Methode: die An- oder Unangemessenheit des Rechts zur menschlichen Vernunft zu erkennen. — Hobbes. — Nicht der Trieb der Geselligkeit das Erste, sondern der Nutzen und die Ehre. — Entstehen des Staates nicht aus dem Triebe der Socialität als der Neigung, sondern der Abneigung und der Furcht. — Krieg Aller gegen Alle. — Der Staat ein Noth- und Zwangsstaat. — Theorie der Uebertragung. — Pufendorf fur Hugo Grotius gegen Hobbes — Er faßt das Naturrecht über jeden religiösen Glauben und jeden Staat hinaus als der menschlichen Natur angehörig. — Jus naturae humano generi coaevum. — Reaction der orthodoxen Theologen. — Orthodoxes und heterodoxes Naturrecht. — Kampf zwischen beiden. — Alberti. — Thomasius. — Reinigung des Triebes der Socialität durch denselben. — Leibnitz sucht das orthodoxe und heterodoxe Naturrecht zu vereinigen. — Wolf setzt die Reinigung des Triebes der Socialität fort, und faßt als dieselbe die Handlung. — Das höchste Gesetz des Staats das allgemeine Wohl. — Die beiden Cocceji: Das Princip des Naturrechts, der göttliche Wille. — Nothwendigkeit und Freiheit. — Montesquieu: Freiheit als Selbstbestimmung des Willens in Einheit mit dem Gesetz, nicht mehr natürlich, sondern politisch. — Beschränkung des Willens bei Montesquieu. — Aufhebung derselben bei Rousseau. — Mangel ihrer Auffassung des Willens. — Kant. — Die Philosophie. — Cartesius. — Ausbildung der Philosophie zum Dogmatismus. — Dogmatismus des Lebens im Staat. — Das römische Reich deutscher Nation der politische Dogmatismus. — Die Naturrechtslehrer kommen über das römische Reich zum Bewußtsein. — Streit deswegen. — Pufendorfs Severin de Monzambano. — Dem politischen Dogmatismus des römischen Reiches gegenüber die französische Revolution als politischer Skepticismus.

Hugo Grotius macht den Trieb der Geselligkeit bestimmter zum Princip, als Winkler, und zugleich mehr auf allgemeine Weise. Denn er dehnt ihn auf die ganze Menschheit aus. Hugo Grotius heißt allgemein der Vater und Schöpfer des Natur- und Völkerrechtes, damit wird dasselbe ausdrücklich für eine moderne Wissen-

schaft erklärt. Und in der That nennt er es eine Täuschung, wenn man glaube, für das Natur- und Völkerrecht auf die Schrift zurückgehen zu müssen und sich für dasselbe auf die Alten berufen zu können. Er sagt von den Theologen und Juristen kurz vor und zu seiner Zeit, daß sie, was dem Naturrechte angehöre, nicht bestimmt von dem unterschieden hätten, was dem Staats-, Völker- und Kirchenrechte angehöre. Er streitet gegen die römischen Juristen und griechischen Philosophen, besonders dagegen, daß die Gerechtigkeit eine Thorheit sei, daß der Mensch vom Nutzen getrieben werde, mit Anderen in Gesellschaft zu leben, und bringt gegen jene Philosophen den Nutzen mit der Gerechtigkeit zusammen. Nicht weniger kämpft er gegen Macchiavell, nach welchem das Recht aus Furcht vor Unrecht erfunden worden und die Menschen durch Gewalt zur Gerechtigkeit gezwungen werden sollten. Wenn auch von der Gewalt verlassen, sei darum das Recht nicht ohne Kraft. Hugo Grotius will Geselligkeit, Gerechtigkeit und Menschheit nicht getrennt wissen. Er kommt durch den Trieb der Socialität und dadurch, daß ohne Recht keine Gesellschaft möglich ist, auf ein gemeinsames Recht der Menschheit. Es fragt sich aber, ob das Princip der Socialität bei ihm das Erste und Ursprüngliche ist, oder die Socialität aus einem Ersten und Ursprünglichen folgt? Spätere Naturrechtslehrer haben darüber viel gestritten. Geht der Socialität wirklich ein Erstes, Ursprüngliches vorher, so kann dasselbe kein anderes sein, als die allgemein menschliche Natur und Vernunft. Hugo Grotius deducirt das Recht aus den allgemein geistigen Regungen, aus dem allgemein vernünftigen Triebe nicht des Einzelnen, sondern des Geschlechtes, und zugleich aus der socialen Sorge, aus der Bewahrung der Gesellschaft, welche der menschlichen Vernunft gemäß sein soll, nicht blos aus der Gesellschaft, sondern aus der vernünftigen Gesellschaft, welche sich nach seinem Ausdrucke über alle Völker erstreckt. In der Unterscheidung des Natur- und positiven Rechtes läßt er das erstere aus dem menschlichen Geiste (ex principiis homini internis) entspringen, und das positive Recht aus eingegangener Verbindlichkeit, durch Uebereinstimmung, aber so, daß beiden das Princip der Socialität zu Grunde liegt. Alles dieses zusammen ist Ursprung und Quelle des Rechtes. Die Alten kannten die allgemein menschliche Vernunft und die davon unzer-

trennliche Gewißheit und Freiheit nicht, weshalb Hugo Grotius sein Princip nicht von den Alten entlehnt haben kann. Der Mensch ist als Einzelner allgemein vernünftiger Natur; dieses Princip, von dem Hugo Grotius Recht und Gesetz ableitet, kannte weder die alte, noch mittlere Zeit. In beiden empfand der Mensch das Recht blos als seine Substanz und Macht, als das Allgemeine, welches ihn beherrschte; es fiel ihm nicht ein, sich selbst als das Allgemeine zu erfassen, die Gewißheit seiner selbst als das Princip des Rechtes zu wissen. Die Gewißheit dessen, was recht ist, diese Art, das Recht zu bestimmen, finden wir bei Hugo Grotius. Nach ihm ist Recht, was jener Gewißheit gemäß ist, Unrecht, was ihr widerspricht. Das Recht kommt bei den Alten von den Göttern, sie wissen nicht woher, im Mittelalter war es göttliche Autorität; bei Hugo Grotius entspringt es aus der allgemein vernünftigen Natur des Menschen, aus der Gattung. Er dachte anders über das Paradies, als die orthodoxen Theologen, die ihn deshalb für heterodox erklärten und ihn verdammten. Er hatte die Kühnheit zu sagen, das Naturrecht ist und gilt, wenn es auch keinen Gott giebt, d. h. das Recht wird dem Menschen nicht äußerlich von Gott gegeben, sondern ist seinem Geiste immanent. Der Mensch ist auch ohne Gott des Rechtes gewiß, das somit von aller Autorität losgesprochen wird. Er nennt das Naturrecht unveränderlich, an dem Gott selbst nichts ändern könne. Damit leugnet er aber Gott nicht, er will nur, daß der Mensch aus sich selbst zum Recht sich bestimmen soll. Was Recht und Unrecht ist, das zu wissen und zu thun, soll selbst Gott ihm ohne sein Wissen und Wollen nicht aufdringen.

Es folgt aus dem Gesagten die Methode des Natur- und Völkerrechtes bei Hugo Grotius von selbst. Diese ist die Aufgabe, die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Rechtes zur menschlichen Vernunft wissenschaftlich zu behandeln. Hugo Grotius hat darüber das klarste Bewußtsein; er bemerkt, daß er die Beweise des Naturrechtes auf höhere Begriffe beziehe, die Niemand leugnen könne, daß diese Begriffe so sicher und gewiß seien, als der menschliche Geist selbst. Die Principien des Rechtes, sagt er, sind so klar, als das, was wir durch die Sinne empfinden, so evident, als die sinnliche Erfahrung. Er weist also im Naturrechte, wie Baco in der Philosophie, für allgemeine Begriffe und

Sätze auf die Erfahrung und inductive Methode hin. Er sucht daher aus dem Einzelnen das Allgemeine abzuleiten und dies ist nur möglich durch eigene Einsicht, jener Gewißheit entsprechend. Die inductive Methode fordert aber, daß von der Betrachtung des Einzelnen ausgegangen und das Allgemeine daraus gefolgert werde. Hugo Grotius geht deshalb in der Bestimmung der Socialität von dem Triebe des Einzelnen aus, und dann zum Staate als einer besonderen Gemeinschaft über und zuletzt zu allen Staaten, als der universellen Gemeinschaft, welche durch jenen Trieb entsteht. Daher ist der Endpunkt seiner Wissenschaft die Menschheit als eine politische Allgemeinheit, wobei aber das Einzelne zu Grunde liegen bleibt. Die Consequenz ist die Gemeinschaft Aller. Die Menschen, die Völker sind zwar unterschieden, aber der Unterschied ist blos äußerlich. Die Gemeinschaft des Staates sind viele Einzelne, die Menschheit alle Einzelne. Ohne das empirisch Einzelne ist auch das Allgemeine nicht, dieses ist nur als jenes, die Gemeinschaft derselben. Das reicht nun freilich für den Begriff der Menschheit nicht aus, die als die Gattung keine bloße Gemeinschaft der Einzelnen, ihre empirische Allheit ist, sondern ihre negative Einheit und Allgemeinheit. Die Menschheit besteht nicht aus den Einzelnen, sondern ist vielmehr das Bestehen der Einzelnen selbst, die ohne sie nicht wären und sein könnten. Freilich ist es der blos inductiven Methode gemäß, daß Hugo Grotius die Menschheit als die Gemeinschaft aller Einzelnen empirisch zusammenfaßte. — Indem aber Hugo Grotius den Trieb der Geselligkeit als Recht und Staat constituirte und geltend machte, wußte er das menschliche Recht vom göttlichen unterschieden, was die Scholastiker vermischten. Er sagt nicht: das Naturrecht stimmt überein mit dem göttlichen Willen, sondern mit der menschlichen Socialität. Der menschliche Wille war aber ein neues Fundament gegen die Autorität der Schrift und gegen die Orthodoxie, welche sich in der Wissenschaft des Naturrechtes festsetzen wollte. Die Kirche merkte es sogleich und verbot den Grotius; natürlich wurde er dann erst recht gelesen, und es schien, als sollten so viele Commentare über ihn geschrieben werden, als theologische über Petrus Lombardus. Hugo Grotius ist als Jurist, was Luther als Theologe war. Er unterschied zuerst bestimmt das Naturrecht von dem positiven Rechte, und damit von der Rechts-

autorität, wie Luther die freie Gewißheit vom Autoritätsglauben. Hugo Grotius machte die Immanenz des Rechtes geltend gegen die Transcendenz des Dekalogus, wie Luther die Glaubensfreiheit gegen die Werke der katholischen Kirche. Der Engländer Selden schrieb ein auf das Alte Testament gegründetes Naturrecht gegen Hugo Grotius. Der Engländer und der Niederländer, beide die ersten Repräsentanten der Orthodoxie und Heterodoxie im Rechte und Staate, blieben sich aber mit ihren Werken äußerlich gegenüber. Der Gegensatz und die Polemik eröffnete sich erst auf deutschem Grund und Boden, wie denn Deutschland von jeher der Kampfplatz der Parteien gewesen ist, sowohl in praktischer als in theoretischer Hinsicht.

Die Wahrheit, daß das Recht dem menschlichen Geiste immanent sei, von Hugo Grotius errungen, ist nun die Basis der weiteren Entwickelung. Hobbes setzte fort, was Hugo Grotius angefangen hatte. Bei ihm finden wir das Bedürfniß, seine Theorie von Recht und Staat mehr wissenschaftlich zu begründen. Zu diesem Behuf schickt er in seinem Leviathan, der Betrachtung des Rechtes und Staates, eine förmliche Erkenntnißlehre des

[redacted]

die großen Gesellschaften sind nicht aus gegenseitiger Zuneigung, sondern aus gegenseitiger Abneigung und Furcht entstanden, welche daraus entsteht, daß die Menschen von Natur einander gleich sind. Dieser Zustand ist der Naturzustand und ist der Grund, daß sie sich gegenseitig angreifen und dadurch genöthigt sind, sich gegen einander zu vertheidigen. Jeder hat im Naturzustande der Gleichheit wegen das Recht auf Alles; er kann aber der anderen wegen, die mit ihm gleiches Recht haben, für sich dasselbe nicht prätendiren. Jeder greift daher den anderen an, denn er hat ein Recht auf die Sachen, und jeder leistet mit demselben Rechte Widerstand. So entsteht ein gegenseitiger Angriff und Widerstand, ein Kampf und Krieg Aller gegen Alle. Ein fortwährender Krieg würde aber die Menschen zuletzt aufreiben und von der Erde vertilgen. Ein solcher Naturzustand, in welchem jedem alles erlaubt ist, hebt sich von selbst auf, denn er widerspricht sich. Keiner wird einen Krieg Aller gegen Alle für ein Gut halten; sondern er bringt die Menschen zum Bewußtsein, daß sie einen solchen Zustand überwinden müssen. Daher treibt die gegenseitige Furcht den Menschen, aus diesem Naturzustande herauszugehen und sich Genossen zu suchen, damit er, wenn Krieg sein muß, nicht gegen Alle allein zu kämpfen habe. Aber die Natur dictirt den Frieden. Wenn der Friede ohne Krieg nicht zu hoffen steht, soll er durch Krieg erzwungen werden. Die rechte Vernunft und das Gesetz der Natur stellt diese Forderung. Im Naturzustande hat der Mensch seine Freiheit in dem Selbstbewußtsein anderer; er ist für andere blos äußerlich, natürlich da. Aber die Freiheit in dem Selbstbewußtsein anderer haben, ist ein höheres Dasein, das nur im Verhältniß eines Selbstbewußtseins zum anderen Selbstbewußtsein vorhanden ist. Im Naturzustande ist dies nicht der Fall und ist darum der Kampf, die Collision Aller gegen Alle unvermeidlich. Der Staat entsteht nothgedrungen, ist ein Nothstaat. Der Zwang, die Nothwendigkeit fällt in die Natur des Menschen; Hobbes hebt dadurch ebenfalls die göttliche Autorität auf, welche menschliche Autorität wird.

Hobbes hatte bei der Abfassung seines Leviathan die Revolutionszeit Karls des Ersten vor Augen, und mag dadurch auf den Krieg Aller gegen Alle gekommen sein. Er nahm denselben als Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Rechtes und des Staates

und setzte sich vor, diesen Zustand wissenschaftlich zu überwinden. Dies Bestreben wurde auch von dem Könige und von dem Hofe anerkannt, und wohl verstanden. Die Theorie des Krieges Aller gegen Alle, und deshalb die Annahme, daß der Mensch nicht von Natur unmittelbar gesellig sei, mußte ihn folgern lassen, daß er erst gesellig werde durch die Zucht. In Betreff dessen, daß die Natur den Frieden dictire, sagt er, es sei ein Naturgesetz, daß Niemand etwas zu seinem Schaden thue. Um deshalb nicht gehindert zu werden, suche man den Frieden und halte den Frieden, widrigenfalls man sich natürlich wehren müsse, wenn er gestört würde. Aber daraus folge ein zweites Naturgesetz: jeder soll bereit sein, von seinem Rechte so viel abzutreten, und mit so viel Freiheit zufrieden zu sein, als er den anderen ebenfalls zugestehen will. Läßt einer von seinem Rechte ab, so will er nicht mehr thun, was er früher mit Recht thun konnte. Er überträgt es auf einen Anderen und will dem nicht widerstehen. So kommt Hobbes auf die Theorie der Übertragung. Diese geschieht, um von den Anderen ein gewisses Recht oder Gut zu empfangen, weshalb die Uebertragung gegenseitig ist, der Vertrag. Daraus folgt ein drittes Naturgesetz: der Vertrag soll gehalten werden. Diese Gesetze hindern uns, die dem menschlichen Frieden hinderlichen Rechte aufzugeben. Ohne diese Gesetze würden die Menschen aus dem Naturzustande nicht herauskommen, und der Krieg Aller gegen Alle würde nie aufhören. Die Ursache und der Zweck aber, warum und zu dem sich die Menschen entschließen, aus dem Naturzustande in den geselligen, in den Staat überzugehen und nach Gesetzen leben zu wollen, ist die Sorge der Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens.

Da Verträge nicht vermögen, dem Naturzustande und damit dem Kriege Aller gegen Alle ein Ende zu machen, so ist die Folge der Uebertragung nach Hobbes die Gewalt. Diese entsteht dadurch, daß alle ihre Macht entweder auf einen Menschen oder auf mehrere übertragen, wodurch der Wille Aller auf Einen Willen reducirt wird und jeder bekennt, der Urheber aller Handlungen zu sein, welcher der, dem sie die Macht übertragen, vollbringt. Die Uebertr[illegible] ist daher zugleich Unterwerfung. Dazu, daß [illegible] eines jeden und aller zu halten, [illegible] zu, dazu gehört die Einheit

(unio) Aller in Einer Person. Dies geschieht so: jeder giebt Einem oder Mehreren die Macht und das Recht zu regieren, unter der Bedingung, daß die anderen alle gleichfalls ihre Macht und ihr Recht, sie zu regieren, auf denselben übertragen. Dadurch werden Alle zu Einer Person, und diese Person ist der Staat. Hobbes unterscheidet daher die Menschen im Naturzustande und im Staate, die vielen Einzelnen und die Einheit. Die Einzelnen verlieren durch Uebertragung ihre Macht und ihr Recht, und dadurch entsteht die Gesammtmacht, der Staat. Also faßt Hobbes den Staat als die den Unterschied durch Verträge aufzuhebende Macht. Die einzelnen Bürger und Menschen mit ihren Rechten und Sachen sind nach Hobbes nicht für den Staat zu halten; dieser ist vielmehr ihre Macht, der sie unterthan sind. Aus vielen einzelnen Personen entsteht die Staatsperson durch Furcht und Begehren, sich zu schützen und zu bewahren. Dies geschieht auf zweifache Weise: einmal durch Kriege, indem die Besiegten sich unterwerfen und das Leben dem Tode vorziehen; das zweite Mal dadurch, daß die noch nicht Besiegten sich unterwerfen, um nicht besiegt zu werden. Im ersteren Falle entsteht der Staat natürlich, durch natürliche Gewalt, im letzteren ex instituto. Es giebt daher zwei Staatsformen: die natürliche, auch die despotische von Hobbes genannt, und die institutive, politische. In dem ersteren erwirbt sich der Herrscher Unterthanen durch seinen Willen; im letzteren erwerben die Unterthanen sich einen Herrscher durch ihren Willen. Wie im Naturzustande die Gleichheit, herrscht im politischen die Ungleichheit. Alle Ungleichheit an Macht und Gewalt, an Reichthum und Adel der Geburt, kommt nicht von Natur, sondern vom Staate.

Weiter bildete sich das Natur- und Völkerrecht bei Pufendorf aus, der zu Hugo Grotius zurückkehrte und gegen Hobbes die Socialität vertheidigt, was zugleich Cumberland in England that, ohne daß beide von einander wußten. Besonders war es der Punkt, den Pufendorf zum weiteren Bewußtsein brachte, daß das Naturrecht über jede politische Verfassung eines besonderen Staates und über allen religiösen Glauben hinaus als der Menschheit angehörig gefaßt und betrachtet werden müsse. Das meinten zwar auch Hugo Grotius und Hobbes schon, allein sie traten noch nicht so selbstbewußt und polemisch auf. So tadelt Pufendorf

z. B. an der aristotelischen Politik, daß darin die Pflichten und Handlungen blos vom Standpunkte des griechischen Staates betrachtet würden und setzt an dem Alten Testamente und dessen Auslegern aus, daß sie das Recht auf einen besonderen Volksglauben beschränkten. Das Recht ist aber etwas Universelles, und entsteht aus dem Bewußtsein, daß das Recht dem Menschen als solchem angehöre, abgesehen von allen Qualitäten und Eigenschaften. Das Naturrecht gehört der menschlichen Natur an, ist nicht auf ein besonderes Volk, Staat oder Kirche eingeschränkt, sondern macht Anspruch auf Allgemeinheit. Den Dekalog hat aber Gott einem besonderen Volke gegeben, weswegen er für die anderen Völker nicht verbindlich sein kann. Das Alte Testament enthält Naturrechtliches und Positives gemischt, es fehlt ferner an Beweisen der nothwendigen Uebereinstimmung der heiligen Gebote mit der menschlichen Natur, und überdies reichen auch diese Gebote nicht für alle Fälle aus. Dazu gehören sie dem jüdischen Volke an, das mit seinen Gesetzen und Ritus alle Völker von sich ausschließt. In Betreff des Rechtes sind aber alle Völker gleich, das Recht ist ad captum omnium hominum, ad gustum totius generis humani. Das Neue Testament hat zwar für das Recht keine so enge Grenzen; denn es sind darin die Gebote des Naturrechtes aufs klarste und deutlichste ausgesprochen ohne Unterschied der Nationen und werden alle Gebote auf das Fundamentalgesetz der Liebe zurückgeführt. Das Naturrecht darf aber durchaus nicht auf die Offenbarung eingeschränkt werden, denn es fehlt in der Schrift an Principien des Rechtes und das Naturrecht werde dann nur der göttlichen Autorität angepaßt. Ein großer Theil der Menschheit habe auch die christliche Religion nicht, und kennt sie nicht, daher muß das Naturrecht aus Principien abgeleitet werden, die alle Völker anerkennen, wonach die Menschen ihre Handlungen überlegen und einrichten können, wenn sie auch noch so verschieden über Religion denken. Und dies Recht sei das Naturrecht aus dem Lichte der Vernunft, frei von allen vorgefaßten politischen und religiösen Meinungen. In dieser Hinsicht bekämpft Pufendorf ganz besonders die scholastischen Naturrechtslehrer und kritisirt auch die kirchlichen Dogmen in politischer [illegible] Theologen und kirchlichen Rechtslehrer [illegible] essentiellen Gerechtigkeit Gottes

ab. Pufendorf erklärt dagegen, daß das göttliche Wesen keine andere Weise des Handelns zulasse, während das Wollen und Handeln des Menschen verschieden sei. Zur That und Handlung, will er damit sagen, gehört wesentlich die Freiheit. Das Naturrecht, meint er, betrifft nicht Gott, sondern die Menschen. Man solle dasselbe nicht eher fingiren, als Menschen in der Welt waren. Das Naturrecht herrscht bei allen Völkern und zu allen Zeiten: er nennt dasselbe daher jus naturae humano generi coaevum. Die Socialität bestimmt er aber näher so, daß jeder ein Theil des Geschlechtes sei, und bezieht sie somit auf das Ganze.

Dagegen reagirten nun besonders die orthodoxen Theologen, welche die scholastische Lehre festhielten, und der Streit zwischen Orthodoxie und Heterodoxie des Rechtes lief neben dem der orthodoxen und heterodoxen Theologie her. Es war mehr ein Kampf der Juristen und Politiker mit den Theologen, als der Juristen unter einander. Die Theologen scheueten kein Mittel, um ihre Gegner zu unterdrücken. Leipzig war besonders der Mittelpunkt dieser Reaction. Alberti, ein Theologe — denn damals kümmerten sich noch Theologen um Recht und Staat — schrieb gegen Pufendorf ein eigenes „orthodoxes Naturrecht", zu dessen Princip er aber nicht den Dekalog, sondern den status integritatis, das Paradies machte. Es ist unglaublich, was die orthodoxen Theologen Alberti, Veltheim, Gesenius u. A. damals gegen Pufendorf vorgebracht haben. Dieser ließ sich aber die Mühe nicht verdrießen und blieb keine Antwort schuldig, und so giebt es eine eigene Literatur über diesen Streit. Alberti bestritt alle seit Hugo Grotius im Naturrechte entwickelten Ideen, durch die Lehre, daß das Naturrecht mit dem vollkommensten Zustande, dem paradiesischen der Integrität zusammenfalle. Im Paradiese lebte der Mensch dem Naturrechte gemäß, aber durch den Fall wurde er demselben entfremdet. Er soll jedoch für das Maaß dieses Lebens das Verlorene durch die göttliche Gnade, wenngleich unvollkommen, wieder erlangen können. Das Naturrecht müsse daher auf den Stand der Integrität zurückbezogen werden, wenn man dasselbe erkennen wolle.

In diese Zeit des Streites zwischen orthodoxem und heterodoxem Naturrecht fällt Thomasius, der erst schwankend, sich

später entschieden auf Pufendorfs Seite schlug. In seiner Jugend hörte er bei seinem Vater den Hugo Grotius exponiren und las dann ihn selbst und seine Commentatoren. Nun erschien Pufendorfs Natur- und Völkerrecht. Wenn er gleich bei Pufendorf Vieles dargestellt fand, was Hugo Grotius nicht beachtet hatte und manches noch dunkel bei dem letzteren erläutert fand, so konnte er sich doch damit nicht befreunden, daß Pufendorf in Betreff des Rechtes die göttliche Autorität in Zweifel zog. Er freuete sich deshalb, als die orthodoxen Theologen Pufendorf angriffen und zu widerlegen suchten. Aber die Apologie, welche Pufendorf darauf erscheinen ließ, zog ihn ganz auf die Seite Pufendorfs. Er gesteht ausdrücklich, er habe aus jener Apologie erst Theologie und Philosophie unterscheiden und die moralischen Doctrinen der Scholastiker als unwahr erkennen lernen. Es sei ihm gewesen, wie einem Menschen, der aus einem despotischen Staate in eine Republik komme und anfange, die Freiheit zu kosten. Thomasius schrieb an der Universität deutsche Programmen, und fing an, in der Wissenschaft deutsch zu lehren. In einem solchen Programm erklärte er bei Eröffnung seiner Vorlesung über das Natur- und Völkerrecht an die studirende Jugend zu Halle, daß er das Naturrecht aus des Menschen Neigung zu einer friedliebenden Gesellschaft herleiten und zugleich die Unzulänglichkeit der gemeinen Lehrart widerlegen werde, welche das Natur- und Völkerrecht aus den ewigen Gesetzen göttlicher Heiligkeit und aus dem Stande der Unschuld deduciren wolle. Von Hugo Grotius sagt er: „ob Grotius schon guten Theils das Recht der Natur in der Natur des Menschen suchte, so wollte er es doch mit den scholasticis und mit der Autorität nicht sofort auf einmal verderben." Thomasius machte es sich zur Aufgabe, das Princip der Socialität gegen alle gemachten Einwürfe zu vertheidigen und zu befestigen. Hugo Grotius stellte das Princip auf, Pufendorf mußte es schon vertheidigen, Thomasius suchte es polemisch festzusetzen: so kam man über das Princip immer mehr zum Bewußtsein.

Die ersten Werke des Thomasius bewegen sich noch ganz in Pufendorfschen Ansichten, von denen er erst in den letzten abweicht. Das Princip der Socialität, welches Trieb, natürlicher Wille ist, fängt seit Thomasius und Cocceji an sich zu reinigen. Das Bewußtsein über das Princip betraf aber besonders zwei Seiten: er-

stens die Forderung des Beweises, und zweitens den Versuch der Reinigung und Erhebung des natürlichen Willens zur Selbstbestimmung und Freiheit. Zunächst aber suchte Leibnitz beide entgegengesetzten Weisen des Naturrechtes, des orthodoxen und heterodoxen in seinem Schreiben über das Pufendorfsche Naturrecht zu vereinigen. Er wendet sich darin eines Theils wieder der Offenbarung zu, indem er meint, daß die Norm des Rechtes und des Handelns nicht so sehr von dem Willen des Menschen, als von der ewigen Wahrheit abhange. Pufendorf werde deshalb mit Recht von den Theologen getadelt, weil er die verkehrten Consequenzen nicht eingesehen. Wenn Gott nach seinem Willen Recht und Gerechtigkeit offenbare, so sei die Gerechtigkeit darum kein essentielles Attribut Gottes. Der Mensch soll aus Liebe zu Gott und seinem Nächsten recht handeln, das Gute soll bewahrt werden, das ist der Zweck des Naturrechtes. Ursache desselben ist das Licht der göttlichen Vernunft in uns, womit denn die menschliche erhalten ist, aber als blos unmittelbare Einheit mit dem göttlichen.

Leibnitz, obwohl Jurist und großer Philosoph, hat sich mit dem Naturrechte doch nicht vorzugsweise beschäftigt; um so mehr aber Wolf, der schon hinsichtlich des Princips der Socialität den Willen von dem endlichen und zufälligen Inhalte des Triebes zu reinigen suchte. Er fängt nämlich die Erkenntnißlehre in dieser Beziehung nicht mit der Untersuchung der Empfindung und des Triebes an, wie die früheren Naturrechtslehrer, sondern mit der Handlung. Er macht sich zur Aufgabe, die Quelle des Rechtes in der menschlichen Natur aufzusuchen, gesteht zwar ein, daß es schon öfters geschehen; behauptet aber, daß es noch nicht bewiesen worden. Er versucht nun auf demonstrative Weise zu zeigen, daß alle Rechte und Verbindlichkeiten aus der menschlichen Natur hervorgehen und unter einander zusammenhängen. Princip des Naturrechtes ist die Verbindlichkeit, daß jeder streben soll, die menschliche Vollkommenheit in seinen Handlungen zu befördern, und alles unterlassen soll, was dieser Vollkommenheit im Wege ist. Die menschliche Gesellschaft kommt nach Wolf dadurch zu Stande, daß die Einzelnen zur Verfolgung eines gemeinsamen Zweckes einen Vertrag schließen. Dieser Zweck ist das allgemeine Wohl der Gesellschaft. Der Staat ist eine solche Gesellschaft, in

welcher alle, die zum Staate gehören, verpflichtet sind, das allgemeine Beste zu fördern, weshalb das höchste Gesetz des Staates das öffentliche Wohl ist.

Die Grundsätze Leibnitzens und Wolfs wurden von den beiden Cocceji's weiter ausgebildet, indem sie den göttlichen und den menschlichen Willen in Betreff der Handlung und des Rechtes in Einheit zu bringen suchten. Dies Bestreben führte sie darauf hin, anzunehmen, daß das Princip der Socialität eigentlich nicht mehr das Princip des Naturrechtes sein könne. Die Geselligkeit und Gesellschaft, behaupten sie, gehört nicht dem Naturrechte an, sondern dem positiven Rechte. Das Princip des Naturrechtes ist der göttliche Wille, aus diesem allein ist die Kraft des Rechtes und Gesetzes abzuleiten, nicht aus der menschlichen Gesellschaft, in welcher die Verbindlichkeit fehle. Werde auch die menschliche Gesellschaft aufgehoben, so bleibe doch das Recht, welches deshalb vor aller und jeder Societät sei. Gott ist das vollkommenste Wesen; je vollkommener der Mensch handelt, desto mehr gefällt er Gott. Aber Gott hat dem Menschen freigestellt, so oder anders zu handeln. Wenn Gott vollkommen ist, so können ihm keine Handlungen gefallen, als der Vollkommenheit wegen; wenn der Mensch aus Nothwendigkeit getrieben handelt, nicht frei, so kann Gott daran keinen Gefallen haben. Die Vollkommenheit Gottes setzt den freien Willen des Menschen voraus: Vollkommenheit der Handlung und Freiheit des Handelns bedingt eine die andere. Nothwendigkeit der Handlung ist Handeln durch Anderes, nicht durch sich selbst. Das Handeln aber ist frei, weshalb es dem Willen gemäß und auch nicht gemäß sein kann. Das öffentliche Wohl ist ebenfalls Zweck und Ziel der menschlichen Gesellschaft. Die Regel alles Rechtes, alles Guten, und damit auch des Volkes ist Gott, das höchste Gut selbst.

Wenn gleich hierin enthalten ist, daß der Wille, um frei zu sein, sich selbst der Inhalt sein müsse, und damit erst der Wille aus der Zufälligkeit des Triebes und der Neigung hervortrete, so wird die Freiheit doch noch auf Anderes, als sie selbst, auf die Vollkommenheit Gottes bezogen und ist dadurch bedingt. Diese Bedingtheit des Willens sowohl durch die Endlichkeit des Triebes, als die göttliche Vollkommenheit, hebt Montesquieu auf, indem er die Unbedingtheit und Selbstbestimmung des Willens

lehrt, und denselben nicht im natürlichen Sinne des subjectiven Triebes als Princip der Socialität, sondern im politischen Sinne des objectiven Rechtes faßt. Sein berühmtes Wort ist: „Ein Jeder, von dem man annehmen kann, daß in ihm eine freie Seele wohnt, soll sich selbst regieren." Montesquieu spricht in diesen Worten die Selbstbestimmung und Freiheit des Willens, aber zugleich unmittelbar in Einheit und Unzertrennlichkeit mit dem Gesetze, mit der Gesetzgebung aus. Jeder, der frei ist, soll sich selbst regieren, heißt: jeder soll sich selbst das Gesetz geben. Daraus folgt, daß die freie Selbstbestimmung und die gesetzgebende Gewalt bei jedem im Volke ist. Der frei sich selbst regierende Wille muß sich constituiren, er muß sich gesetzgebend verhalten. Aber jeder kann es nicht unmittelbar von selbst ausüben, und alsdann muß er in seinem Willen, weil er sonst sein eigener Sklave werden würde, beschränkt werden Die Wirklichkeit des Lebens fordert diese Beschränkung. Rousseau will dieselbe nicht gelten lassen, weil der Mensch frei sei; die dem Menschen angeborene Freiheit soll auch in der Welt gelten, denn der Mensch könne von Niemandem rechtlich bestimmt werden. Montesquieu und Rousseau finden zwar die Freiheit im Willen, der Wille ist ihnen die Substanz des Menschen, Wille und Freiheit ist ihnen dasselbe. Aber sie fassen die Freiheit nicht schon als solche, sondern in Einheit mit dem Gesetze, ähnlich, wie beide Cocceji in Einheit mit der Vollkommenheit Gottes, durch das Gesetz und die Wirklichkeit bedingt. Eben so wenig fassen sie schon das wesentliche Element und Princip der Freiheit, sondern verhalten sich in Betrachtung des Willens rein politisch, weniger philosophisch, sie untersuchen das Princip des Willens nicht, was erst Kant thut, der dasselbe als Denken bestimmt.

Das dritte ist die Wissenschaft, und zwar seit der Reformation die Wissenschaft der Philosophie. Das Naturrecht ist eigentlich schon Philosophie, aber es ist merkwürdig, daß die Rechtslehrer und Politiker sich von eigentlich speculativer Philosophie ferne hielten, wenn gleich Philosophen, wie Locke, Spinoza, Wolf sich mit Politik beschäftigten. Die Form der Philosophie ist ebenfalls die Gewißheit des Menschen von sich selbst, das Princip der Reformation gegen die äußerliche Autorität. Es ist dasselbe, was der damalige Pietismus gegen die Orthodoxie behaup-

ter, aber nicht unmittelbar im Gefühl, auch nicht, wie das Recht, als Trieb, sondern frei von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, als denkende Gewißheit, nicht als fühlende und treibende. Cartesius sprach dasselbe in den Worten aus: cogito, ergo sum. Alles, was nicht so gewiß ist, als die Gewißheit meiner selbst in der Form des Denkens, ist nicht wahr: deshalb muß der Mensch an Allem zweifeln. Der neue Glaube zweifelte am alten und wurde aus dem Zweifel geboren. Zweifeln ist Denken, die wahrhafte Form der Gewißheit ist Denken, diese Gewißheit in der der Wahrheit gemäßen Form zu fassen, ist Sache der Philosophie. Wenn daher Cartesius fordert, daß an Allem gezweifelt werden solle, so geht dies gegen das ganze Mittelalter, gegen den unmittelbaren Glauben, der sich die Wahrheit geben läßt, und sie sich nicht denkend vermittelt. Eben so wenig können wir von der Natur aus, durch Anschauung und Wahrnehmung, durch Induction zur Erkenntniß Gottes gelangen, sondern erkennen ihn nur wahrhaft durch das Denken. Die Wahrheit soll gewiß sein; im Glauben ist sie zwar, aber nicht gewiß; denn der Glaube kann bezweifelt werden. Aber das Denken überwindet den Zweifel, was der Glaube nicht vermag, auch nicht, wenn er sich auf das Denken einläßt, er wird alsdann selbst zum Denken, denn Wahrheit zugleich mit der Gewißheit ist nur durch das Denken, welches eins ist mit dem Sein, möglich. Cartesius will Gott nicht glauben, sondern wissen. — Es ist aus dem Leben desselben bekannt, wie er den ganzen Wendepunkt des Zweifels in sich empfunden, und mit dem Zweifel gerungen hat. Er war auch Soldat, wie Wallenstein, er zweifelte, wie dieser, aber überwand den Zweifel, was dieser nicht that, und deshalb dem Glauben an die Sterne verfiel. Cartesius war also auch die zweifellose Gewißheit, aber nicht unmittelbar, wie Gustav Adolf, im Glauben, sondern vermittelt, im Gedanken. Die Bildung der Zeit, wie sie sich in den Führern des 30jährigen Krieges zusammennahm als Glauben, nimmt sich ebenfalls philosophisch als Gedanken zusammen, gährte schon in J. Böhme, spitzte sich in Cartesius zu. Luther ist der Glaubensheld, Cartesius der Gedankenheld. Das Princip ist bei beiden dasselbe, nur die Form desselben eine andere. Daß Cartesius die göttliche Idee wieder als angeborene voraussetzt, im Denken unmittelbar annimmt, ist frei-

lich ein Mangel, aber daß er die Wurzel der Erkenntniß Gottes im Gedanken findet, das ist ein großer Fund für alle Zeiten und von der höchsten Bedeutung. Wir können hier dies Princip nicht weiter verfolgen, wie es sich durch Spinoza, Leibnitz, Wolf ausbildete. Genug, die Philosophie behauptet jetzt die Erkenntniß der Wahrheit durch das Denken. Die folgenden Philosophen kommen aber über Gott, als Einheit des Begriffes und der Realität nicht hinaus, sie wissen sie nicht unendlich zu ermitteln, indem sie nicht zu dem Unterschiede und Gegensatze fortgehen. Darum wurde diese Philosophie Dogmatismus und wurde später von Kant kritisirt. Ein gleiches Schicksal widerfuhr auch dem Skepticismus, der als Heterodoxie dem Dogmatismus als Orthodoxie gegenüber innerhalb der Philosophie angesehen werden kann.

Zu dem Dogmatismus in der Theologie, Philosophie und dem Naturrechte hatte sich ein in der Praxis schönstens ausgebildeter politischer Dogmatismus gesellt. Nämlich das heilige römische Reich deutscher Nation. Wir kennen dasselbe schon, wir haben dessen Verfassung früher auseinander gesetzt. Man kam allmälig über das deutsche Reich zu allerlei Ansichten, zum Bewußtsein darüber, was es eigentlich sei. Wir finden dies Bewußtsein besonders bei den Naturrechtslehrern sich bilden. Wir wollen dasselbe hier kurz zusammenfassen. Man sagte, das deutsche Reich wäre die vierte Monarchie, von welcher Daniel prophezeiht. Viele lobten es: es wäre kein kleines Prärogativ vor anderen Reichen der Welt, daß kaiserliche Majestät über so viel hohe, mächtige, fürstliche Häupter und gleichsam Könige, obwohl nicht absolut und monarchisch herrsche, doch einigermaßen gebiete. Wo finde man ein Reich, daß mit so viel mächtigen Fürsten prange, als Deutschland? Man stritt sich, ob Deutschland unter die Monarchieen gerechnet werden könne, deren es zwei Arten gäbe, die absolute und die limitirte Monarchie. Es wäre lächerlich zu behaupten, daß der Kaiser absoluter Monarch sei: wenn er auch die höchste Gewalt habe, so werde er doch von gewissen Gesetzen beschränkt. Andere sahen das deutsche Reich als ein aristokratisches an: der deutsche Kaiser habe keine größere Macht, als der Doge von Venedig, der Kaiser sei weiter nichts, als ein bloßer Director und es sei der Natur einer Aristokratie nicht zuwider, ein Oberhaupt zu haben, das ansehnlicher sei. Wieder andere be-

trachteten das deutsche Reich als ein Mischreich. Pufendorf mischte sich in den Streit und schrieb eine anonym erschienene Schrift: „Severin de Monzambano," welche ungemeines Aufsehen machte. Er zeigte in dieser Schrift, daß Aristoteles Lehre vom Staate, auf die sich jene mittelalterlichen Theologen und Philosophen stützten, auf das deutsche Reich keine Anwendung fänden, welches vielmehr ganz irregulär, ganz eigenthümlich und nirgends wieder zu finden sei. Es sei ein Mittelding zwischen Monarchie und einem Systeme von Staaten. „Dieser Staat ist nach und nach durch die Unachtsamkeit der Fürsten und mancherlei Meutereien der Pfaffen aus einer wohlgeordneten Regierung in eine so wunderliche und übel eingerichtete Formen gerathen, daß solche nicht einmal ein regnum limitatum zu nennen ist, obwohl die äußerliche Gestalt noch etwa ein Schatten davon sein könnte." Auch ist das Reich kein „Körper oder System mehrerer unter einander verbundener Staaten, sondern nur ein Mittelding", denn — so erklärte sich Pufendorf gegen Schreck, der es für Monarchie, und gegen Oldenburg, der es für ein Gemisch aus Aristokratie und Monarchie hielt — „der Kaiser habe weder ohne die Stände, noch diese ohne jenen die höchste Gewalt"; es sei das Zeichen der Irregularität, die nicht durch eine Vermischung von Monarchie und Aristokratie ausgedrückt ist, „daß auf dem Reichstage der Kaiser mehr gelte, als die Stände, aber weniger vermag, als alle zusammen." „Das deutsche Reich habe nicht durch ausdrücklichen Bund seinen Ursprung genommen, sondern sei vielmehr entstanden aus den überhand nehmenden Gebrechen und Anordnungen, aus den Veränderungen und Degenerirung des monarchischen Staatswesens." Und da nun die monarchische Form aus der Art geschlagen war, so konnte das Band, welches anfangs Kaiser und Stände und diese unter sich verknüpfte, wieder zertrennt werden, und dergestalt degeneriren, daß kaum eine größere Kraft übrig bliebe, als ein „foedus systematicum" hat. Der Födalnexus versetzt die Stände nicht in die Unterthänigkeit; deshalb muß man behaupten, daß „Deutschland ein fehlerhafter Staat" sei, welcher einem „systemati sociorum inaequaliter foederatorum" nahe komme. Gegen Brüggemann erklärte sich Pufendorf andererseits, welcher das Reich für einen aus verschiedenen Staaten gemischten Körper ansah, „daß die

Rechte der Stände nicht mit dem Stande der Unterthanen zusammenstimmten, denn sie haben Sitz und Stimme auf dem Reichstage. Das wahre Kennzeichen eines Reichsstandes ist, „daß ihm in seinen unmittelbaren dem Reich gehörigen oder lehnbaren Territorien, oder auch Patrimonialgütern die Landeshoheit und Obrigkeit in geistlichen und weltlichen Dingen, so weit deren Handhabung nicht durch die Gesetze des Reiches oder durch Verträge mit den Landständen und Unterthanen gemäßigt ist, nach Beschaffenheit seiner Lande vollkommen zustehe und nur deswegen auf dem Reichstage Sitz und Stimme dergestalt zu führen, Macht habe, daß er bei den auf öffentliche Versammlungen gehörigen Reichsangelegenheiten unbeschränktes freies Gutachten, nicht als ein vom Kaiser hierzu erforderter Rath abgebe, sondern als ein Bundesgenosse und Mitinteressirter an der Staats- und Regierungsform sich dabei befinde, in den öffentlichen Reichssachen mit berathschlage, schließe, verordne, auch in seinem Maße mit darüber halte, und zu den gemeinen Reichsbewilligungen in seinem Antheile mit Beiträgen helfe." Sie erhielten sogar das jus de non appellando und wurden mehr und mehr souverain. Ferdinand II. versuchte zwar die Macht der Kurfürsten zu brechen, indem er neue Fürsten machte, die aber, abgesehen, daß sie nur mit dem größten Widerwillen Sitz und Stimme auf dem Reichstage erhielten, nicht bedeutenden Einfluß gewinnen konnten, da ihre Territorien an Umfang zu klein waren. Es ist aus der deutschen Reichsverfassung zu Genüge zu ersehen, daß der deutsche Staat weder eine beschränkte Monarchie sei — denn den Ständen und nicht dem Kaiser gehören die ihm unterworfenen Länder, woraus der Kaiser keine Abgaben erheben könne; — noch ein vermischter Staat, denn die Stände haben nicht „die Art eines rechten senatus aristocratici an sich", und das Reichskammergericht und der Reichshofrath sind weit entfernt als perpetuirlicher Senat betrachtet zu werden, da sie nur in Justizsachen entscheiden, bei politischen Fragen aber gar nicht zu Rathe gezogen werden. Deutschland ist daher ein getrenntes Wesen, ein irregulärer Staat, was immerwährend zu Reibungen zwischen Kaiser und Ständen führt. Der Kaiser trachtet das Reich in die vorige Ordnung zu bringen, die Stände ihre Freiheiten sich zu erhalten, „wie es die Natur aller aus der Art geschlagener Sachen ist, daß, wenn

sie von einem Principe abgewichen, leicht zu Extremen werden, aber schwerlich zu alten Formen zurückgezogen werden." „So kann auch Deutschland nicht ohne große Unruhe und Confusion wieder reformirt und regulirt werden, daher es freiwillig zu einem systema foederatorum neigt, besonders, wenn man von dem etwaigen Zwiespalt zwischen Kaiser und Reich absieht." Ein solcher irregulärer Staat hat innere Gebrechen, weil Haupt und Glieder einander fremd sind. Er ist kraftlos, denn jeder hat seinen Staat aufs Beste eingerichtet, aber für das allgemeine Staatswohl ist er träge und faul. Deutschland müßte ganz Europa furchtbar sein, wenn es nicht so übel zusammengefügt wäre und die Stände so große Macht hätten, „daß nicht abzusehen ist, was ihnen noch von der höchsten Gewalt mangelt." Sie haben das Recht über Leben und Tod der Unterthanen und viele vom gemeinen Rechte verschiedene Rechte, genießen Religionsfreiheit, erheben alle Einkünfte aus ihren Ländern, machen Bündnisse unter einander und mit Ausländern, vertheidigen sich mit den Waffen, und richten Festungen in ihren Ländern ein, und was zur Regie-

der Nähe in solcher Freiheit leben sah, die doch nur Burger waren. Diese erweckten den Haß der Adligen, welche auf ihre abgebildeten Ahnen und ihre erschöpften Länder sich eben so viel einbildeten, als jene auf ihr Geld und Gewinn bringende solide Geschäfte. Auch die hohen Geistlichen wollten den stolzen und reichen Bürger nicht, sondern suchten ihn bei jeder Gelegenheit zu demüthigen und herabzusetzen, woraus die steten Reibungen zwischen Bischöfen und Kapiteln und den Kathedralstädten hervorgingen. Da zeigen sich Feindseligkeiten zwischen Kaiser und Ständen, zwischen Fürsten und Städten, welche letztere vom Kaiser begünstigt werden, weil er bei ihnen in größerem Ansehen steht; da ist Eifersucht und wachsamer Neid auf jedes Talent, jeden Vorzug, da sind die Kurfürsten und Fürsten einander abgeneigt, und die Religion hat das Reich noch dazu in zwei Theile zerspalten. Das Reich hat kein gemeinschaftliches Aerarium, keine gemeinschaftliche Miliz, die Rechtspflege ist unter aller Würde, „die katholische Geistlichkeit hängt vom Papst ab, der es mit den Deutschen von jeher nicht ehrlich gemeint hat." Ueberall Mißgunst, Streit, Hader und Verachtung.

Es ist kaum möglich, daß etwas Kunterbunteres gefunden werde, als die alte deutsche Reichsverfassung, in der alle Staatsformen dogmatisch verknöchert sind. Jede denkbare Regierungsform hat das deutsche Reich, es ist Erbreich, Wahlreich, Monarchie, Aristokratie, Demokratie, Alles herrscht und regiert (man weiß wirklich nicht, wo alle Unterthanen für die regierenden Herren noch herkommen), aber ohne Wirkung und guten Erfolg für das Ganze, das mit seinen Theilen außer Verbindung, ohne lebendige Vermittelung ist, weil sie stereotyp geworden sind. Das Reich ist ferner geistlich und weltlich zugleich, der Kaiser ist, wie schon bemerkt wurde, Canonicus und wird von Geistlichen als Kleriker betrachtet. Auch die Praxis sieht ihn so an, denn er wird gewählt, während er als weltlicher Fürst das Reich ererben würde. So ist auch ein hierarchisches Element in die Verfassung eingeflochten worden, damit zu dem confusen Gemälde ja nichts fehle. Wir sahen die Philosophie von Cartesius an ebenfalls als Dogmatismus auftreten und sich in Wolf unbeweglich festrennen. Bei diesem sind die Denkbestimmungen eben so äußerliche neben einander, wie im Reiche die Regierungsformen, alles Mögliche

sten suchten, welche ihrerseits die Gelegenheit benutzten, Einfluß zu gewinnen, und die Einheit des Reiches zu zertrümmern. Der 30jährige Krieg unterwarf ganz Deutschland dem Einflusse der Ausländer und die begabtesten Deutschen selbst arbeiteten an der Zerstörung des eigenen Vaterlandes. Der westphälische Friede vernichtete schon die Rechte der kaiserlichen Macht, garantirte die ständischen Rechte und stellte das Reich unter schwedische und französische Protection. **Divide et impera** war der Wahlspruch der Feinde Deutschlands, besonders Frankreichs. Durch die Einmischung des letzteren in den dreißigjährigen Krieg fing die Eroberung in Deutschland an, von dem man immer ein Stück nach dem anderen losriß, ohne daß allgemeiner Unwille rege wurde. Der Kaiser, der sonst immer die Integrität des Reiches bewacht hatte, war diese Male lau, er gab öffentlich seinen Generalen Marschbefehle und ließ sie heimlich still liegen; wußte er doch, daß die Fürsten französisches Geld genommen hatten und ihm nicht hold waren. So weit erstreckte sich die Eifersucht zwischen Kaiser und Ständen, die nur dem Namen nach in einem Verhältnisse zu einander standen, während in Frankreich Ludwig XIV. der absolute Monarch war, der alle Provinzen, Stände und Parteien unter die Majestät, unter den Einen Willen des Königs gebracht hatte, ganz im Unterschiede vom deutschen Reiche, von diesem Convolut uneingeschränkter Staaten. Ludwig XIV. griff mit entschlossener, gewaltiger Hand in die altfränkische Reichsverfassung ein und hob sie auf, befahl dem Parlamente die Eintragung von Steuern, ja versammelte es zuletzt nicht mehr. Ludwig ist der Monarch **par excellence**, der Vollender der absoluten Monarchie. Das alte römische Princip wurde in die moderne Welt zurückgenommen; das Zeitalter der **renaissance** ist das moderne Heidenthum mitten im Christenthume. Auch den Gedanken einer Weltmonarchie erkennen wir in Ludwig XIV. Staatsplänen. Eine französische Universalmonarchie, von der ja schon Heinrich IV. geträumt, wollte er gründen, und sann deshalb immer von Neuem auf Eroberungspläne. Von dieser Seite ist Napoleon die consequente Fortsetzung und Vollendung Ludwigs XIV. Wenn dieser, wie er fortwährend strebte, den deutschen Kaiserthron er-

halten hätte, so würde er allen germanischen Institutionen in Deutschland ein Ende gemacht, und würde schon damals das Reich über den Haufen geworfen haben. Aber alle französischen Könige vor Ludwig waren bei der Kaiserwahl durchgefallen; so auch er. Die deutschen Fürsten, so gern sie es mit dem Auslande hielten, so oft sie sich von Frankreich bestechen ließen, und gegen Kaiser und Reich zur Empörung verleiten, begünstigten doch nie die Wahl eines französischen Königs. Der große Kurfürst war es wohl allein, der sich nicht von Frankreich im Kriege besolden ließ, sondern es mit der Ehre und dem Interesse des Vaterlandes hielt und den anderen Fürsten ihren Verrath vorwarf. Durch Deutsche über Deutsche siegten die Franzosen immer: Schweizer wurden aufgehetzt, um dem Kaiser Krieg anzusagen. Als dieser beigelegt war, schickte er dem Kaiser die Türken ins Land, und dem großen Kurfürsten die Schweden, um seine Feinde zu beschäftigen, und zwar mit fremden, nicht mit eigenen Heeren. Unterdeß griff er die spanischen Niederlande an, nachdem er die Holländer vergebens bekämpft, und erhielt im Nimweger Frieden Burgund und Stadt Freiburg im Breisgau, Erwerbungen, denen er durch die Reunionen noch Straßburg und Kehl hinzufügte, und die man ihm im Ryswicker Frieden ließ. —

Ludwigs XIV. Hof war wohl der glänzendste, der je existirt hat. „Nie ist einem Könige mehr, aber auch nie feiner und geistreicher geschmeichelt worden, als ihm." Alle großen Geister Frankreichs machten nur ihn zum Gegenstande ihrer Beschäftigung, an den großen, unüberwindlichen König richteten die Dichter ihre Oden, und die Historiker hatten genug zu thun, die Siege Ludwigs und seiner Feldherrn und die Biographien seiner Minister aufzuzeichnen. Eine strenge Etikette erhöhte die Ehrfurcht vor der Majestät des Königs, den sich alle Fürsten Deutschlands zum Muster nahmen, um aus ihren Höfen Nachbildungen des französischen zu machen. Wie Ludwig, unterdrückten auch sie die altdeutschen, volksthümlichen, ständischen und städtischen Freiheiten. Früher waren sie durch Landstände beschränkt, die nunmehr ganz aufhörten oder zum Schatten herabsanken. Schon der letzte Reichstag von 1653 hatte den Fürsten das Recht verliehen, ihren Untertha-

nen so viele Steuern aufzulegen, als die pflichtmäßige Mitwirkung zur Reichsvertheidigung erforderte. Durch ein Reichsgutachten von 1670, dem zwar der Kaiser seine Sanction versagte, sollte „die Last von der Erfüllung der Verträge und Bündnisse, welche sie auch immer schließen möchten, auf die Unterthanen gelegt werden können, von ihnen Alles „gehorsamlich und unverweigerlich" entrichtet, keine alten Freiheiten dawider geltend gemacht, noch auch Beschwerden an die Reichsgerichte gehört werden." Die Reichsfürsten wollten ebenfalls absolute Monarchen sein, sie strebten nach Centralisation, eröffneten der Büreaukratie die Bahn, und da dies Alles mit der absoluten Monarchie in Frankreich zusammenhing, nahm man die französische Sprache als Conversations- und Diplomatensprache an. Man beschäftigte sich nur mit französischer Literatur, aus der übersetzen zu können, deutsche Gelehrte froh waren, denn sie selbst waren nicht productiv. Diese Gallomanie reichte bis Lessing herab, von ihm an datirt sich ein neuer Aufschwung der deutschen Literatur. Der bessere Geist der deutschen Literatur regte sich zuerst im abstract-kosmopolitischen Sinne, es war die Zeit der Universalität, welche alles Nationelle und Volksthümliche verleugnen wollte. In Alles, Leben und Literatur, ging der universale Sinn über (auch bei Herder, Göthe, Schiller, ist von einer Weltliteratur die Rede); man wollte nicht für ein Volk, sondern für die Menschheit wirken. Aber die wahre Menschheit ist der Geist des Volkes, weil sie nur in Völkern wirklich ist. Dieser kosmopolitische Sinn bereitete die französische Revolution, welche „im Namen der Menschheit die unveräußerlichen Rechte der Menschen" zurückforderte.

Indem wir nun weiter zur politischen Wirklichkeit übergehen, haben wir auch hier nachzuweisen, wie das Princip der Reformation sich zur politischen Staatsmacht ausbildet. Der neue Glaube und die neue Kirche waren durch den westphälischen Frieden zwar anerkannt, allein es fehlte an einer politischen Schutzmacht derselben. Dieser neue Staat mußte sich bilden, und er konnte wegen dieses Principes nur auf Intelligenz gegründet sein. Es lag nahe, daß Sachsen, das Geburtsland des neuen Glaubens, diese Schutzmacht hätte wer-

den sollen. Allein der sächsische Hof war Polens wegen katholisch geworden. Dies ist der Grund, warum Sachsen seitdem immer mehr politisch zurückgekommen ist, und ist auch der Grund, warum sich eine junge Macht als Beschützerin des Protestantismus heranbilden mußte. Diese junge Macht ist Preußen.

Nachdem der große Kurfürst die Stände bezwungen hatte, mußte aus dem Kurfürstenthum ein Königreich werden; der Kurfürst konnte als Landesherr des besiegten und umgebildeten Standesstaates, als absoluter Monarch nicht mehr Kurfürst des Reiches sein und bleiben. Friedrich III., der Sohn des großen Kurfürsten nahm auch bald die Königswürde an am 18ten Januar 1701, und zwar als König von Preußen, von derselben Provinz, die so hartnäckig auf ihre ständischen Rechte gehalten hatte. Zwar wurde von verschiedenen Seiten dagegen protestirt, namentlich zeichnete sich Papst Clemens XI. aus, der den Kaiser in den heftigsten Ausdrücken vor der Welt anklagte; vielleicht deswegen, weil er meinte, nicht dem Kaiser, sondern ihm komme es zu, Könige zu ernennen. Vielleicht ahnte er aber auch, daß der Protestantismus an diesem neuen Königreiche eine politisch schützende Macht erhalten werde. Wie es dem neuen Königreiche nicht an Gegnern, fehlte es ihm auch nicht an Vertheidigern seiner Rechte gegen die päpstlichen Anmaßungen. Der vorzüglichste derselben ist Leibnitz, welcher schrieb: „Die Aufrichtung des neuen preuß schen Königreiches ist eine der größten Begebenheiten dieser Zeit, so nicht, wie andere auf einige Jahre ihre Wirkung erstrecket, sondern etwas nicht weniger Beständiges, als Vortreffliches herfürgebracht. Sie ist eine Zierde des neuen Staates, so sich mit dieser Erhöhung des Hauses Brandenburg angefangen, und ihn mit einem so herrlichen Eingange sich gleichsam zu dauerhaftem Glück verbindet." Leibnitz schrieb darauf eine Abhandlung: „Was nach heutigem Völkerrechte zu einem neuen Könige erfordert wird", und suchte darin die politischen Vortheile aufzuzeigen, welche das deutsche Reich, Katholiken, wie Protestanten aus diesem Ereignisse ziehen würden. „Die Protestirenden müssen erkennen, daß es kein Geringes, den vierten König erhalten zu haben, der ihren Angelegenheiten nun mit

mehr Nachdruck beitreten kann. Die Römisch-Katholischen selbst, welche die Wohlfahrt von Europa suchen, werden auch gerne sehen, daß bei dieser Gelegenheit der neue König durch ein neues Band mit kaiserlicher Majestät verknüpft worden, also daß der europäische Beifall bereits vorhanden." —

Wenn der große Kurfürst den Grund zu der protestantischen Politik Preußens gelegt hat, so ist Friedrich der Große der Held derselben. Es giebt jetzt Leute, die nicht Friedrich der Große sagen, sondern Friedrich II.: Leute à la Haller und die Frommen. Man kann es besonders den letzteren nicht verdenken, wenn sie nur den Freund Voltaire's, den aufgeklärten König in ihm sehen *). Aber haben wir denn der Aufklärung gar nichts zu verdanken? Man erinnere sich an die Abschaffung der Tortur, des Sackens der Kindermörderinnen, des Scheiterhaufens, der Hexenprocesse, der Befreiung vom Glaubenszwange und an dergleichen mehr. An Friedrich schlossen sich später Joseph II. an, Struensee in Dänemark, Gustav III. in Schweden, Karl III. und Aranda in Spanien, Pombal in Portugal. Und was thaten diese? Sie verjagten die Jesuiten, die aber seitdem wieder gekommen sind. — Die Bildung Friedrichs und seine Toleranz wollen jetzt so Viele nicht gut heißen: er war ein Feind des Glaubenszwanges und hierarchischer Gesinnung. Wenn er sagt: „es solle jeder in seinen Staaten nach seiner Façon selig werden", so sieht man darin nur Indifferenz, wo nicht mehr **). Als Friedrich in

*) Friedrich der Große schrieb an Voltaire am 6ten Juni 1740: Halten Sie mich für nichts weiter als einen etwas skeptischen Philosophen, aber für einen wahren und treuen Freund. Um des Himmels willen schreiben Sie an mich, wie an einen Menschen und verachten Sie meinen Titel, Namen und äußeren Glanz.

**) Mit wahrem Aerger, sagt der hochselige König, bei Eylert, habe ich oft hören und vor Kurzem noch lesen müssen, daß man ihn einen Heiden nannte, der keine Ahnung von der Göttlichkeit des Christenthums gehabt habe. Wessen Leben war aber reicher an Früchten der Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, der ernsten Pflichtliebe, als das Leben Friedrichs? Keine solchen Früchte wachsen und reifen in einem christlichen Lande ohne Einfluß des Christenthums. Man muß nur nicht bei dem todten Buchstaben desselben stehen bleiben, sondern den lebendigen Geist desselben in sich aufnehmen.

Schlesien einrückte, kam ihm ein protestantischer Landsturm mit dem Anerbieten entgegen, die Katholiken todt schlagen zu wollen. Er wies ihn aber ernstlich zurecht, und schickte ihn mit den Worten nach Hause: „Ihr seid alle meine Kinder!" Dabei war Friedrich nicht wankend, sondern war der christlichen Religion zugethan und namentlich in der Form der protestantischen Kirche. Dies zeigte seine „kritische Abhandlung gegen das système de la nature", zeigen mehrere Briefe an Voltaire, und namentlich einer an d'Alembert über ein in Paris erschienes Buch: „Versuch über die Vorurtheile." In der Vorrede zu seiner Bearbeitung von Fleury's Kirchengeschichte sagt er über die Reformatoren, daß der Menschengeist ihrer Arbeit einen Theil seiner Fortbildung zu verdanken habe, indem sie uns von einer Menge Irrthümer befreit hätten, die den Geist unserer Väter verdunkelt. „Da sie ihre Gegner vorsichtig machten, so erstickten sie neuen Aberglauben, bevor er laut wird und weil sie verfolgt werden waren, wurden sie duldsam. Unter dem heiligen Schutze dieser Duldung, die in den protestantischen Staaten ihre Heimath fand, konnte die Vernunft sich entfalten, konnten denkende Männer die Philosophie anbauen und die Grenzen der Wissenschaft erweitern. Und hätte Luther weiter nichts gethan, als die Fürsten und Völker von der knechtischen Sklaverei befreit, in der sie die römische Papstherrschaft hielt, er hätte verdient, daß man ihm Altäre errichtete, wie einem Befreier des Vaterlandes." — Mehrere Politiker wollen den großen Friedrich deshalb nicht goutiren, weil er als künftiger Thronerbe einen Antimachiavell geschrieben hat. „Die Ueberschwemmungen der Flüsse", sagt er in der Vorrede, „welche das Land verwüsten, das Feuer des Blitzes, welches Städte in Asche legt, das tödtliche Gift der Pest, welches die Provinzen unglücklich macht, sind der Welt nicht so verderblich, als die schlechte Moral und die zügellosen Leidenschaften der Fürsten. Wie sie die Macht haben, das Gute zu thun, wenn sie wollen, so hängt es auch nur von ihnen ab, das Böse zu thun, und welche eine beklagenswerthe Lage der Völker, wenn sie von dem Mißbrauche der souveränen Gewalt Alles fürchten müssen, wenn ihre Güter der Habsucht ihres Fürsten, ihre Sicherheit seiner Treu-

[illegible] das höchste [illegible], dem [illegible] mehr [illegible] den [illegible] und [illegible] ich [illegible]

Wegen [illegible] Gott und Mensch [illegible] Gott. [illegible] Mensch nicht Gott [illegible]. Der Mensch [illegible] mit Gott und nicht [illegible] mit Gott. [illegible] Die [illegible] dieses Widerspruch [illegible]. Das [illegible] giebt dem Gott[illegible]

chen blos in Vorstellungen einen Inhalt, der Verstand erkennt sich darin nicht, um so weniger, wenn der Glaube, die Vorstellungen und Dogmen, die sich oft selbst widersprechen, für Gott selbst nimmt, und als das Wesen behauptet. Es ist das Eigenthümliche der Vorstellung, ihren Inhalt als einen festen, nicht als flüssigen zu haben. Da ist der Kampf des Glaubens mit der Aufklärung unvermeidlich. Diese sieht im Glauben nur Aberglauben, jener in der Aufklärung blos Unglauben. Beides ist einseitig. In der Vorstellung des Göttlichen, die der Glaube geltend macht, ist Wahres, nur ist die Form nicht die rechte. Die Aufklärung läßt aber Nichts am Glauben gelten, dies ist ihr Fehler. In dem Kampfe wird der Verstand und das Denken außerordentlich gestärkt. Voltaire, dieser Held der Aufklärung par excellence, hat einen ungeheueren Verstand gehabt, freilich auf Kosten des Glaubens. Unsere deutschen Aufklärer, Nikolai u. A. stehen darin weit zurück. Andererseits gebietet die Festigkeit des Glaubens, der der Aufklärung sich entgegenstemmt, Achtung, und diese Festigkeit hat der Glaube nur aus dem Gefühle der Wahrheit, wie die Aufklärung ihre Macht und Tapferkeit dem Gefühle der Gewißheit verdankt. Der Sinn des Kampfes ist aber, daß der Glaube durch die Bildung und die Bildung durch den Glauben aufgeklärt wird. In Frankreich und Deutschland war zur Zeit Voltaire's und Friedrichs des Großen der Kampf schon eingeleitet; er wird noch fortgestritten bis in unsere Zeit hinein, die sich an befriedigenden Resultaten abarbeitet. In Frankreich ging die Aufklärung zu der Einsicht des Richtigen in Allem fort, das Resultat war die Revolution. In Deutschland kam etwas Positives heraus: die Feststellung des preußischen Staates als politische Schutzmacht der protestantischen Kirche. Was wäre die protestantische Kirche ohne den alten Fritz? Das übersieht man gewöhnlich, wenn von deutscher Aufklärung die Rede ist, und meint, sie sei dieselbe ihren Resultaten nach, wie die französische. Wir verdanken Friedrich dem Großen, daß die Aufklärung uns nicht in die Greuel der Revolution gebracht hat, weil er ein einsichtsvoller, denkender Mensch war. Die Bourbons waren es nicht. Unfähig sich für den Staat aufzuopfern, galt ihnen nur das „l'état c'est moi". Hierin zeigt sich wieder die ganze Größe Friedrichs, daß er nicht in die Eitelkeit und Nichtigkeit der Aufklärung sich verlor und egoistisch sich geltend

nicht der Sinn seiner Aufklärung. Er hat vielmehr das höchste Interesse, kämpft für den Staat und ordnet sich ihm unter, dem allgemeinen Wohle sich zum Opfer bringend, während Wallenstein Alles selbstsüchtig auf sich bezog. Der große Friedrich hat mehr Aehnlichkeit mit Gustav Adolf, indem dieser sich für den Glauben, jener sich für den Staat hingab. Man verkennt Friedrich den Großen ganz, wenn man ihn nicht als den politischen Helden und Regenten des Staates faßt. Das war seine Aufgabe, und ich meine, er hat sie gelöst im Felde und im Kabinet. Weil er sich nicht in Glaubensstreitigkeiten mischte, sondern die Tiefe im Gedanken suchte und die Gewißheit in sich selbst fand, so erlauben sich Viele, ihn einen Aufklärer, Freidenker spottweise zu nennen. Friedrich war nicht ungläubig, er glaubte an den wirklichen Geist, aber nicht in Form des Bekenntnisses, sondern des Denkens, der Einsicht. Sein Princip ist die Bildung, welche ihm über Alles ging. Daher achtete er Gelehrte und Künstler so hoch, und hatte einen auserlesenen Kreis von gebildeten Franzosen zu seinem Umgange. Er selbst war außerordentlich geistreich, witzig und bei seinem scharfen Verstande voll tiefer Empfindung. Was die französische Aufklärung bon sens, esprit nennt, das besaß er in hohem Maße, aber hatte auch ein deutsches Gemüth. Macht, Reichthum, die sonst dem Menschen genügen, hatte er; aber sie genügten ihm nicht, die Bildung stand ihm höher.

Wegen der Form der Gewißheit, der eigenen Einsicht, des Prüfens und Kritisirens, wegen des zweifelnden Verstandes kommt die Bildung mit der Vorstellung, mit dem Glauben in Zwiespalt. Das gläubige Gemüth weiß und empfindet sich mit Gott, seinem Wesen in Einheit, aber dies Wesen ist zugleich sein Jenseits, an das geglaubt wird. Hierin ist ein Widerspruch. Erstens gehört zum Glauben Gott und Mensch, die Einheit von beiden, sonst bin ich bei anderem, bei mir, oder bei der Welt, nicht bei Gott. Die Einheit ist nicht jenseits, sondern diesseits. Zweitens ist der Mensch nicht Gott und so stellt er sich Gott vor als ein jenseitiges Wesen. Der Mensch ist also im Glauben und der Andacht in Einheit mit Gott und nicht in Einheit mit Gott. Das [illegible] lich gläubige Gemüth giebt nicht Acht auf [illegible] aber das Denken thut. Die Ei[illegible] ist die Aufklärung. Das glä[illegible]

chen blos in Vorstellungen einen Inhalt, der Verstand erkennt sich darin nicht, um so weniger, wenn der Glaube, die Vorstellungen und Dogmen, die sich oft selbst widersprechen, für Gott selbst nimmt, und als das Wesen behauptet. Es ist das Eigenthümliche der Vorstellung, ihren Inhalt als einen festen, nicht als flüssigen zu haben. Da ist der Kampf des Glaubens mit der Aufklärung unvermeidlich. Diese sieht im Glauben nur Aberglauben, jener in der Aufklärung blos Unglauben. Beides ist einseitig. In der Vorstellung des Göttlichen, die der Glaube geltend macht, ist Wahres, nur ist die Form nicht die rechte. Die Aufklärung läßt aber Nichts am Glauben gelten, dies ist ihr Fehler. In dem Kampfe wird der Verstand und das Denken außerordentlich gestärkt. Voltaire, dieser Held der Aufklärung par excellence, hat einen ungeheueren Verstand gehabt, freilich auf Kosten des Glaubens. Unsere deutschen Aufklärer, Nikolai u. A. stehen darin weit zurück. Andererseits gebietet die Festigkeit des Glaubens, der der Aufklärung sich entgegenstemmt, Achtung, und diese Festigkeit hat der Glaube nur aus dem Gefühle der Wahrheit, wie die Aufklärung ihre Macht und Tapferkeit dem Gefühle der Gewißheit verdankt. Der Sinn des Kampfes ist aber, daß der Glaube durch die Bildung und die Bildung durch den Glauben aufgeklärt wird. In Frankreich und Deutschland war zur Zeit Voltaire's und Friedrichs des Großen der Kampf schon eingeleitet; er wird noch fortgestritten bis in unsere Zeit hinein, die sich an [illegible]genden Resultaten abarbeitet. In Frankreich ging die Aufklärung zu der Einsicht des Nichtigen in Allem fort, das Resultat [illegible] Revolution. In Deutschland kam etwas Positives [illegible] Feststellung des preußischen Staates als politische [illegible] protestantischen Kirche. Was wäre die protestanti[illegible] den alten Fritz? Das übersieht man gewöhnlich, [illegible] scher Aufklärung die Rede ist, und meint, [illegible] Resultaten nach, wie die französische. [illegible] dem Großen, daß die Aufklärung uns [illegible] volution gebracht hat, weil er ein [illegible] war. Die Bourbons waren es [illegible] aufzuweisen, galt ihnen nur das [illegible]

machte. Ja er, ein geborener König, nennt sich den ersten Repräsentanten des Staates, ein Ausspruch, der für einen absoluten Monarchen wohl die größte Aufopferung sein muß. Die alte absolute Monarchie wurde durch diesen Ausspruch eines Monarchen auf dem Throne erschüttert; denn er war eine Confession, ein neues politisches Bekenntniß, von derselben Wichtigkeit für den Staat, wie für den Glauben die Augsburgische Confession. Es war damit eine andere Stellung des Fürsten zum Volke ausgesprochen, und zwar von jenem selbst, nicht von diesem. Darin lag der Keim einer Umbildung des Staats, und dieser Keim lebt noch, er hat in unserer Zeit zu sprossen angefangen.

War die Aufklärung negativ, so war das Bekenntniß des Monarchen, blos Repräsentant des Staates sein zu wollen, ebenfalls negativ. Das Affirmative und Positive, welches folgt, ist nur durch jenes Bekenntniß möglich. Wie war es aber möglich, daß Friedrich dasselbe ablegen konnte? Allein dadurch, daß er dachte, weil ihm das freie Denken über Alles ging. Friedrich konnte den Widerspruch ertragen, er war ein freier Mann. Es ist bekannt, wie er eine Carricatur, die ihn mit der Kaffeemühle zwischen den Beinen verstellte, niedriger hängen ließ, damit die Leute dieselbe besser sehen könnten. Die wahre Freiheit ist, von sich selbst frei zu sein, sich einer Sache hingeben zu können. Und diese Freiheit hatte Friedrich; Er, der König, lebte für den Staat, den allgemein vernünftigen Willen und glaubte nicht, daß er dieser Wille sei, er glaubte, er repräsentire ihn nur. Diese Einsicht in den allgemein vernünftigen Willen des Staates ist nur durch das Denken möglich, welches, wie der Wille, allgemein vernünftig ist. Diese Allgemeinheit hatte Rousseau als das Princip des Staates ausgesprochen, er ging freilich darin zu weit, daß er dies Princip einzeln faßte im contrat social, als Willen des empirischen Individuums. Die Hauptsache ist aber, daß der Wille in seiner Allgemeinheit der rechte und vernünftige ist, welchem der Einzelne, und wäre es auf dem Throne sich unterzuordnen hat. Wie einst seine Minister über den Befehl, die Berlinischen Zeitungen nicht mehr zu censiren, staunten, so staunte jetzt die ganze Welt, und hörte mit geöffnetem Munde den Worten des Königs zu: Jeder vom Könige an, muß sich dem Staate unterordnen, der König soll um des Volkes willen da sein?! Welch' unerhörte Rede! Nein,

das Volk ist da um des Königs willen: das war die Ansicht der Könige auf dem Throne. In England, wo noch kürzlich in den Königen die Orthodoxie auf dem Throne gesessen, waren die Fürsten, die Stuarts herrschsüchtig, wie denn dies der Orthodoxie eigenthümlich zu sein scheint. In Frankreich sagte der König: „Ich bin der Staat;" hier herrschte der Egoismus. Dagegen schrieb Friedrich der Große an den Prinzen Karl Eugen von Württemberg: „Denken Sie nicht, das Land sei für Sie geschaffen, sondern glauben Sie, daß die Vorsehung Sie hat geboren werden lassen, um das Volk glücklich zu machen." Friedrich der Große war kein orthodoxer Theologe, wie die Stuarts, sondern ein Philosoph, und wollte nicht sowohl den Staat beherrschen, als ihm dienen; er war auch kein französischer Ludwig, von Egoismus erfüllt, sondern opferte sich für den Staat auf, und gab sich ihm hin. Will Friedrich nur der erste Repräsentant des Staates sein, nicht der Staat selbst, wie der französische Ludwig, so erkennt er damit den Staat als den gesetzlichen Willen eines Jeden an, den Jeder als sein Wesen, als seine vernünftige Wirklichkeit respectiren muß. Im Publicationspatent des Projectes des codicis Fridericiani Marchici, heißt es: daß den Collegien, den Landständen und einem Jeden freistehen soll, binnen Jahresfrist Monita zu verfertigen und einzusenden und Vorgedachtem, Unserem Kammergerichte ertheilen Wir hiermit eine vollkommene Macht und Autorität, an Unserer Stadt und in Unserem Namen alle dahin gehörigen Justizsachen zu entscheiden und zur gebührenden Execution zu bringen. Sie müssen über alle Menschen, ohne Ansehen der Person, Große und Kleine, Reiche und Arme gleiche und unparteiische Justiz administriren, so wie sie gedenken, solches vor dem gerechten Richterstuhle Gottes zu verantworten. Sie sollen auch auf keine Rescripte, wenn sie schon aus Unserem Cabinette herrühren, die geringste Reflexion machen, wenn dawider dem offenbaren Rechte etwas sub- und abregirt werde oder der ganze Lauf des Rechtes dadurch gehindert und unterbrochen wird, sondern Sie müssen nach Pflicht und Gewissen weiter verfahren, jedoch von der Sache Bewandniß sofort berichten." Und was Friedrich in jenem Ausspruche sagte, das wollte er auch. Sein Staat sollte ein neues Gesetzbuch erhalten, an dessen Spitze die Worte gestellt wa-

ren: „Machtsprüche, oder solche Verfügungen der oberen Gewalt, welche in streitigen Fälle ohne rechtliche Erkenntniß ertheilt worden sind, können weder Rechte, noch Verbindlichkeiten bewirken." Dieses, wie vieles Andere ist aus dem Gesetzbuche weggelassen, das bei uns unter dem Namen des Allgemeinen Landrechtes bekannt, und seit 1794 in Kraft getreten ist. Alle herkömmlichen Rechte, die sich auf den Staat bezogen, und noch in der Form des Privatrechtlichen Anspruch auf Gültigkeit machten, mußten fallen zum Besten des Staates, des allgemeinen Wohles. Friedrich litt nichts Particuläres, sondern vernichtete es; er hatte nur das Allgemeine im Auge, nie das Einzelne, sogar sich selbst nicht. Im Eingange zu seinem Testamente heißt es: „Es ist des Menschen Bestimmung, während dieses kurzen Lebenslaufes, für das Beste der Gesellschaft zu arbeiten, wovon er einen Theil ausmacht. Seitdem ich die Verwaltung der Regierung überkommen habe, verwandte ich alle Kräfte, die die Natur mir verliehen hat, und meine schwachen Einsichten dazu, um den Staat, den ich die Ehre hatte, zu beherrschen, glücklich und blühend zu machen. Gesetze und Gerechtigkeit herrschten unter mir; ich brachte Ordnung und Bestimmtheit in die Finanzen, und erhielt die Armee in jener Kriegszucht, daß sie sich zur ersten in Europa emporgeschwungen hat." In dem Testamente selbst kommen die Worte vor: „Außerdem überlasse ich ihm (meinem lieben Neffen Friedrich Wilhelm) den Schatz, als ein dem Staate zugehöriges Gut, das nur zur Vertheidigung oder zur Unterstützung der Unterthanen verwandt werden soll. — Nie war ich geizig oder reich, und ich habe nicht viel zu vermachen. Mir waren die Staatseinkünfte heilig, wie die Bundeslade, die nie eine profane Hand berühren durfte. Nie wurde etwas davon zu meinem Privatgebrauche verwendet. Die Ausgaben für mich stiegen das ganze Jahr nicht über 220,000 Thaler. Und so ist mein Gewissen in Rücksicht meiner Verwaltung ruhig, ich könnte ohne Furcht öffentliche Rechnung darüber ablegen. Meine letzten Wünsche im Augenblicke, wo ich den letzten Hauch von mir geben werde, werden für das Glück dieses Reiches sein. Möchte es stets mit Gerechtigkeit, Weisheit und Kraft regiert werden. Möchte es der glücklichste der Staaten sein durch die Milde der Gesetze, der bestverwaltetste in Hinsicht der Finanzen, und

der am tapfersten vertheidigte durch eine Armee, die nur nach Ehre und edelem Ruhme strebt. Möchte er in höchster Blüthe dauern bis an das Ende der Zeit." Friedrich duldete es nicht, wenn sich hierarchische und feudalistische Elemente in der alten Monarchie festsetzen wollten, darin ist er der Monarch. Aber wer mag ihm zürnen, wer kann es ihm verargen, wenn er von allen seinen Unterthanen gleiche Aufopferung verlangte, die er selbst zu bringen stets bereit war.

Es erhellt aus vielen Stellen in Friedrichs des Großen Werken, daß er besonders danach strebte, den Staat als die allgemeine Idee des Rechtes zum Bewußtsein, sowohl seiner selbst als des Volkes zu bringen, und die Idee des Staates in dem Wohle des Ganzen sowohl, als der Einzelnen erkannte, so daß beides in Einheit und Harmonie sein soll. Sein Wahlspruch war: „Alles für das Volk, nichts durch das Volk!" Friedrich der Große ist absoluter Monarch, er sagt aber nicht wie Ludwig XIV., der Staat bin ich, mein unmittelbarer Herrscherwille ist eins mit dem Willen des Staates und dem Staatswohle, sondern ich bin dadurch eins mit dem allgemeinen Willen des Staates, daß ich den meinigen zu demselben mache, meinen Willen diesem allgemeinen Willen unterordne. Ihm war der Fürst und Herrscher zwar der lebendige, wirksame Theil des Ganzen („was dem Leibe das Haupt, das für die Gesammtheit sieht, denkt und handelt, um ihr alle Vortheile zu sichern, deren sie empfänglich ist"), aber zugleich dessen oberster Diener, und dessen Pflicht ist, keine andere Idee zu haben und zu verfolgen, als das Wohl des Ganzen. Der Fürst und das Volk, das Haupt und die Glieder haben dasselbe gemeinsame Interesse, und dies ist das Wohl des Ganzen. Die Einheit des Bewußtseins des Fürsten und des Volkes in der Idee des Staates als des Gesammtwohles ist das Pathos Friedrichs des Großen, welches sich kund giebt in der gegenseitigen Zuneigung des Volkes und des Fürsten. Friedrich der Große lebte ganz und gar im Staate, dies war ihm Religion; darum in seinem Staate jeder nach seiner **Façon** sollte selig werden können. Darum ist er aber auch der Vater seines Volkes, für das er sorgte, inmitten der größten Gefahren, ohne jemals zu verzagen, an das er auf dem Schlachtfelde dachte, und in friedlichen Zeiten in der heiteren Freun-

de Kreise, für welches sein Herz unaufhörlich schlug. Darum nennt ihn auch das Volk seinen Fritz, durch den es groß geworden und politisch zum Selbstgefühle gegen die ganze Welt erwacht ist. — Dies Princip machte allein schon den siebenjährigen Krieg nothwendig. Friedrich wartete die Sache nicht ab — und darin ist er wieder der Denkende — , sondern griff zuerst an, sonst wäre er angegriffen werden. Die äußerliche Veranlassung zum Kriege ist gleichgültig: es galt nicht allein Schlesien, sondern ein neues Princip und zwar auf dem Throne. Die Cabinette, die absoluten Monarchen waren natürlich gegen den Repräsentanten des Staates, und so hatte er fast die ganze Welt gegen sich. Das Recht des Geistes war aber auf seiner Seite, darum siegte er*), und begründete, der große, einsichtsvolle Held, die freie Gewißheit in Staat und Kirche, und stellte und sicherte sie politisch. Ein gewaltiger Mensch, vor dem man Ehrfurcht haben muß, den man nicht hoch genug in Andenken halten kann! Der preußische Staat verdankt ihm die große Erinnerung, daß er verhältnißmäßig klein an Umfang und arm an Mitteln mit ganz Europa den Kampf bestanden hat. Das ist das größte Vermächtniß, was ein Volk einem Könige verdanken kann: das Bewußtsein politischer Selbstständigkeit und Freiheit gegen die ganze Welt. Und wie Friedrich einst sagte: Die Welt ruht nicht sicherer auf den Schultern des Atlas, als Preußen auf einem solchen Heere, so können wir sagen: Preußen ruht nicht sicherer, als auf dem Principe seines großen Königs. Ein Volk, welches einmal mit der ganzen Welt eines Principes wegen den Kampf des Geistes gekämpft, kann nicht so leicht verderben. Es kann wohl geschlagen und mit Füßen getreten werden, aber es ermannt sich wieder kraft seiner großen Erinnerung. Ein Staat, auf dessen Throne einst die Intelligenz saß, kann wohl eine Zeit lang zurückzugehen scheinen, aber der bessere Geist erhält sich, und führt den schönen hellen Morgen

---

*) Friedrich der Große schrieb an Voltaire am 31. October 1760: Der Stier muß Furchen ziehen, die Nachtigall singen, der Delphin schwimmen, und ich — Krieg führen. Je länger ich dies Handwerk treibe, desto mehr überzeuge ich mich, daß der Himmel den größten Antheil daran hat.

der Freiheit herauf, an welchem Alle mit Enthusiasmus des großen Königs gedenkend, ausrufen werden: „Der alte Fritz lebt noch!" —**)

**) Er sagte zum hochseligen Könige: „Es wartet Großes auf dich. Ich bin am Ende meiner Carriere und mein Tagewerk ist bald absolvirt. Ich fürchte, nach meinem Tode wird's Pêle Mêle gehen. Ueberall liegen Gährungsstoffe, und leider nähren sie die regierenden Herren, vorzüglich in Frankreich, statt zu calmiren und extirpiren. Die Massen fangen schon an, von unten auf zu drängen, und wenn dies zum Ausbruch kommt, ist der Teufel los. Ich fürchte, du wirst mal einen schweren, bösen Stand haben. Habilitire, rüste dich; sei firm; denk an mich. Wache über unsre Ehre, unsern Ruhm. Begehe keine Ungerechtigkeit, dulde aber auch keine."

Zwölfte Vorlesung.

Die französische Aufklärung. — Das Motto der Revolution. — Wer ist verdächtig? — Terrorismus. — Die englischen Staatsmänner über die französische Revolution: Burke, Sheridan, Fox. — Wer ist schuld am Tode des Königs? — Die Revolution die Consequenz der absoluten Monarchie und des l'état c'est moi. — Volkssouverainität. — Menschenrechte. — Zuerst statutenmäßig in England (bill of rights). — Cromwell. — Entstehen der Idee der Volkssouverainität bei den Naturrechtslehrern. — Hobbes. — Sidney. — Pufendorf. — Thomasius. — Die Cocceji. — Wolf. — Bei den Politikern. — Montesquieu. — Rousseau. — Praxis der Volkssouverainität. — Catharina II. — Leopold von Toskana. — Kaiser Joseph. — Napoleons Mißbrauch der Volkssouverainität. — Benjamin Constants Grundsätze der Politik. —

Die Einsicht, welche der große König von Preußen besaß, hatten die Könige von Frankreich nicht, sie standen daher in dem schlimmsten Mißverhältniß zu ihrem Volke, denn in diesem hatte die Aufklärung mächtig um sich gegriffen. Das Resultat der Bildung konnte deshalb in Frankreich kein affirmatives sein und werden, wie in Preußen, sondern wurde ein negatives, also nicht Erhaltung und Befestigung eines neuen Staates, sondern Auflösung des Staates und aller geselligen Verhältnisse. Dazu trug freilich viel bei, daß Frankreich katholisch ist. Schon unter Ludwig dem Heiligen hatte sich die katholische Kirche in Frankreich von den hierarchischen Anmaßungen frei zu machen gewußt, und sich als gallicanische Kirche durch die pragmatische Sanction im Jahre 1269 constituirt. Dadurch kam in die katholische Kirche in Frankreich ein anderer Charakter, denn als gallicanische Kirche ist sie Kirche eines besonderen Volkes, während die römisch-katholische Kirche hierarchisch-universell ist. Durch die Nationalisirung der katholischen Kirche ist die gallicanische Kirche von dieser unterschieden, die protestantische ist ihr entgegengesetzt. Die gallicanische Kirche ist Staatskirche, indem der Staat sich in sie hineinzieht, ist in ihr die Freiheit, die Einsicht und das Denken mächtiger.

Deshalb war der Papst immer gegen die gallicanische Kirche eingenommen, die sich aber daran nicht kehrte und auf einer Reichsversammlung zu Bourges 1483 die Beschlüsse der Baseler Synode annahm, nach welcher eine allgemeine Kirchenversammlung über dem Papste steht. So hat die gallicanische Kirche ein protestantisches Element in sich von Seiten des Staates, und ist doch zugleich katholische Kirche, aus welchem Widerspruche sich sehr viel erklärt.

Frankreich hatte sich durch die Ueberwindung der Hierarchie schon früh zur absoluten Monarchie herangebildet. Aus dem Feudalwesen und der Hierarchie erwachsen war die Möglichkeit gegeben, daß diese Momente sich in der absoluten Monarchie festsetzen und fixiren konnten, wie sich ein Organ des Körpers, z. B. die Leber manchmal auf Kosten der übrigen geltend macht. Dies geschah auch und der Hof begünstigte es. Geistlichkeit und Adel nahmen sich Privilegien auf Privilegien, so daß es nur König, Geistlichkeit und Adel gab, und das übrige Volk als canaille benannt und behandelt wurde. Der sogenannte dritte Stand fehlte politisch bis zur Revolution gänzlich; religiös war er durch die Reformation anerkannt. Friedrich der Große sorgte dafür, daß Geistlichkeit und Adel keine Privilegien erhielten, und daß, wer sie hatte, sie aufgeben mußte; er litt keine Bevorzugung, was etwas Particuläres und seiner Ansicht vom Staate zuwider gewesen wäre. Dadurch beugte er aller und jeder Revolution in Deutschland vor. Durch die Reformation — unsere eigentliche Revolution — war jeder zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit und Freiheit, und damit seines Rechtes gekommen. Alles, was katholisch sich nicht mit der Gewißheit des Menschen von sich selbst verträgt, war durch sie beseitigt worden, während es in Frankreich sich geltend machte, und die Aufklärung und Bildung zwang, gegen sich zu Felde zu ziehen. In Deutschland ging die Bildung selbst in die Theologie, als Rationalismus über, während die französische Geistlichkeit sich dagegen zu wahren suchte, oder nur jesuitisch in die Bildung einging. Das Königthum sollte in Frankreich ein absolut göttliches sein und bleiben: darum wurden die Könige gesalbt.*) Dies fiel durch die Reformation und durch Friedrich den Großen völlig weg, der

*) Napoleon soll während der Krönung gegähnt haben.

kein König von Gottes Gnaden, sondern, wegen des allgemeinen Wohles, König des Staatswohles sein wollte.

Die Bildung wendete sich nun in Frankreich gegen Adel und Geistlichkeit oder vielmehr gegen ihre Bevorzugung, wozu sie das vollkommenste Recht hatte und auch von dem Bewußtsein ihres Rechtes erfüllt war. In Bildern und Worten, in Carricaturen und Spott jeglicher Art zog sie aus, bis diese Privilegien nicht blos gehässig — denn das waren sie längst — sondern was bei Franzosen noch mehr sagen will, lächerlich wurden. Mit dem treffendsten Witze, mit dem beißendsten Spotte, mit dem furchtbarsten Hohne, griffen die Gebildeten der Nation diese veralteten Reste einer früheren Zeit an, und an einem schönen Morgen — da lag der Götze am Boden. Zum Sturze desselben trug auch der Skepticismus, welcher von England herüber gekommen war, viel bei. Hier blieb es aber bei der Theorie, allein die Franzosen führten sie praktisch durch. Recht und Gesetz, der Staat und seine Einrichtungen sind bloße Gewohnheit, nicht berechtigt und gegen die Natur des Menschen, daher muß der Mensch im Namen der Menschheit von dieser Fessel befreit werden. Rousseau rief daher den Franzosen zu: „retournons à la nature!" d. h. der Mensch im Staate ist nicht der rechte Mensch, sondern der Mensch außer dem Staate, der natürliche Mensch. Auch nach Deutschland kam diese Lehre in Schriften und Romanen, von denen wir nur „den Naturmenschen" nennen wollen. In Deutschland zeigte sich überhaupt viel Sympathie für die französische Revolution; auch Deutsche wurden von der Abstraction der Freiheit ergriffen und eilten um so lieber nach Frankreich, als im Vaterlande die strengste Censur und polizeiliche Aufsicht angeordnet war. Ein preußischer Baron, Namens Cloots, wurde bekanntlich Präsident des Jacobinerclubbs, und ein Schweizer, der Prediger Göbel, wurde Erzbischof von Paris und schwur zuerst den christlichen Glauben im Nationalconvente ab. Besonders die katholischen Länder warfen sich der Revolution in die Arme. Theilten sie schon hinsichtlich der politischen Unselbstständigkeit und socialen Verknöcherung mit den protestantischen Staaten dasselbe Loos, so waren sie überdies noch hinsichtlich der Religion unfrei, und mußten das Drückende ihrer Lage tiefer empfinden. Deshalb neigten sie sich der Revolution zu, die die Religion gänzlich und den katholischen Staat extirpirt hatte. Das Natürliche ist das

Wahre, der reine Mensch, das empirische Individuum mit seinen Begierden und Neigungen. Jedoch hatte Hobbes gezeigt, daß der Mensch im Naturzustande im Kriege gegen Alle lebe, und die französische Revolution giebt den factischen Beweis davon. Der Mensch, auf die Natürlichkeit reducirt, erkennt keinen Staat und kein Gesetz an, er will nicht den Unterschied der Stände und des Lebens, sondern reine Gleichheit, welche allein als Freiheit angesehen wird: égalité, liberté, unité ist das Motto der Revolution. Wie aber im menschlichen Körper nicht alle Organe gleich sind, so sind auch im Staate nicht alle Kreise und Functionen des Lebens gleich. Durch den Unterschied der Stände, durch die Ungleichheit des Vermögens u. s. w. scheint allein nur Ordnung, Bestimmtheit und wirkliches Leben möglich zu sein. Die abstracte Freiheit, welche in der Revolution proclamirt wird, nivellirt alle Unterschiede und zerstört somit die Ordnung des Lebens und des Staates. Was ungleich war, sollte gleich werden! Darum Krieg, Krieg den Schlössern und Klöstern! diese müssen der Erde gleich gemacht werden. Der Unterschied war aufgehoben, nur ist Gott noch über Alles. Daher ging der Fanatismus abstracter Freiheit und Gleichheit so weit, zu decretiren: „es ist kein Gott!" Die Kirchen werden geschlossen, stehen leer und verlassen. Das war das höchste Extrem der Gleichheit, der Gipfel war erreicht und man konnte nach Oben nicht weiter. Man mußte daher nach Unten hin, nach der Seite der Natur weiter gehen. Die Menschen sind nicht gleich, wenn sie gleich an Macht und Vermögen sind, denn in der Wirklichkeit ist diese Gleichheit in keinem Augenblicke erreichbar; die Menschen sehen Besitz und Reichthum verschieden an, der eine verschenkt, der andere wirthschaftet schlecht, der dritte kauft, der vierte verkauft und der fünfte spart, das alles erzeigt Ungleichheit. Gleich sind die Menschen deshalb nur, wenn sie im Naturzustande leben, wenn sie gar Nichts haben, weder Rock noch Hosen haben, der Sansculottismus, die allgemeine Lumperei. Gesetzt ferner, die Menschen wären gleich, so liegt doch in jedem Menschen die Möglichkeit, sich über alle Andere emporschwingen zu können; die Standesgleichheit, wenn sie in einem Augenblicke erreicht wäre, würde in dem anderen wieder aufgehoben werden. Daher ist jeder in diesem fürchterlichen Zustande verdächtig, blos, weil er lebt; er kann Herr über die Anderen werden und dies darf und soll nicht sein. Er muß

also aus dem Wege, muß vom Leben zum Tode gebracht werden. Wo führt also die Gleichheit hin? unter die Guillotine. Wo führt solche Freiheit hin? aufs Schaffot. Wer macht die Menschen gleich? Der Tod. Dahin führt consequent die égalité und liberté, wo das Menschenleben nicht mehr gilt, als ein Kohlkopf. Da aber erschrak die Welt: darum heißt diese Zeit die Schreckenszeit, der Terrorismus. Das Volk hätte sich insgesammt unter die Guillotine gebracht, wenn es nicht durch die Alliirten wäre nach Außen hin gerichtet worden. Kein Mensch war seines Lebens sicher, jeder mußte die Furcht des Todes empfinden, und den Tod als Herrn über sich anerkennen, da keiner den anderen als Herrn über sich dulden wollte. So wurden die Menschen durch den Tod wieder zu sich gebracht. Das Volk kam zum Bewußtsein, daß die Gleichheit und Freiheit in diesem Sinne eine Abstraction, unausführbar sei. Es wurde wieder decretirt, daß Gott sei, und allmälig stellte sich die Ordnung wieder her. Das war eine furchtbare Lehre der Revolution, wovor die Welt sich in Acht nehmen soll. Die Menschen [redacted]

die Art an die Wurzel des Eigenthumes, schafften die Kirchengüter ab, die Zehnten, Frohnden, Dienste, Leibeigenschaft, und errichteten eine Art von Anarchie unter dem Namen der Menschenrechte, welche jeden Halt an die religiöse und bürgerliche Meinung zerstörte. Er blicke mit Schauder auf die französische Verfassung: die Nationalversammlung brüste sich damit, sie würde ein Regierungsgebäude errichten, was die Zeit nie zerstören, welches die späte Nachwelt bewundern werde; sie wäre bald zwei Jahre im Besitze der unbeschränkten Gewalt, und gleichwohl hätte sie noch keinen Schritt in der Anordnung von dem gethan, was einer Regierung nur ähnlich sehe; sie habe sich mit der demokratischen Freude begnügt, das entthronte Königthum zu hassen, und den Haß gegen dasselbe zu vermehren: einen König haben sie, über welchen de la Fayette, der Oberkerkermeister, Wache halte. — Während Burke die französische Revolution so sehr verabscheute, redete er aber der englischen das Wort, wie wir aus Sheridans Gegenrede sehen. Dieser hielt ihm das auch vor. Er könnte nicht begreifen, wie Burke, welcher die englische Revolution mit so beredten Worten hoch gepriesen, solchen Schauder hätte vor den in der französischen Nationalversammlung gefaßten Beschlüssen, die der König der Franzosen sanctionirt habe, die ein neu verjüngtes Frankreich bezweckten, auf den Rechten des Menschen als Bürgers begründet. Sheridan meinte, die französische Revolution wäre nicht minder gerecht als die englische, denn beide Revolutionen beruhten auf gleichen Principien. Er verabscheue nicht minder als Burke die Gräuel, aber vertheidige die Grundsätze und die Haltung der Nationalversammlung. Aber was wäre die furchtbare Lehre? Der Abscheu vor dem fluchwürdigen Systeme der despotischen Regierung; das Beispiel der großen Verdorbenheit der Bürger, die von der Despotie als Sklaven behandelt worden. Und wenn solcher Pöbel endlich der Gewalt sich bemächtige, wäre es wahrlich kein Wunder, wenn das von dem Despotismus zum Pöbel herabgewürdigte Volk die Gefühle der Gerechtigkeit und Menschlichkeit verleugnete, welche die Despotie ihm geraubt. — Auch Fox sprach gegen Burke: Er halte die französische Revolution für eines der glorreichsten Ereignisse der Weltgeschichte. Wenn England heute in der Lage wäre, wie Frankreich, wohlan, dann müßte die

französische Revolution in England nachgeahmt werden. Die von Burke als leere Luftgebilde verspotteten Menschenrechte müßten die Grundlage einer jeden vernünftigen Verfassung sein, und wären in der That die Grundlage der englischen Verfassung, die Burke so hochhalte und nicht müde werde, zu loben.

Hegel hat den Ausspruch gethan: „daß die Regierungen von der ganzen Weltgeschichte nichts gelernt hätten." Es scheint, der einzige Mirabeau hatte die Einsicht, die Herrschaft mit der selbstständig gewordenen Bildung des Volkes vermitteln zu wollen. Er aber als der einzige vermochte nicht durchzudringen und fand bei Hofe den größten Widerstand. Ludwig, zu schwach und zu schwankend, um es mit dem Volke auf lange Zeit ehrlich zu meinen, lieh vielmehr den Einflüsterungen Marie Antoinette's und ihrer Partei das Ohr, und wollte sich durch die Flucht in das Lager der Alliirten retten. Diese Flucht kostete aber dem von Natur guten Könige das Leben, ein furchtbares tragisches Schauspiel! Könige sind genug gemordet worden von Einzelnen, aber Ludwig — und das ist das Grandiose — durch ein Decret des ganzen Volkes, vor den Augen desselben hingerichtet, nicht meuchlings durch eine Faction getödtet. — Fragt man, wer hat Schuld an dem Tode des Königs, so hört man unisono: „das Volk" rufen, als ob der Hof und noch mehr die Umgebung des Hofes keine Schuld hätten. Wäre man dem Volke vernünftig entgegengekommen, es wäre vielleicht nicht geschehen, denn ohne allen Grund und Ursache thut ein Volk solche That nicht. Ich behaupte, nicht das Volk, sondern die bevorzugten Stände brachten den König um, wenn sie ihn auch factisch nicht tödteten. So vertheidigt auch Hegel die französische Revolution, aber vertheidigt sie gegen himmelschreiendes Unrecht. Er sagt: „gegen diesen Zustand der ungeheuersten Verdorbenheit, nicht des Rechtes, sondern des Unrechtes und ganz verkehrten Glaubens machte sich der Gedanke des Rechtes geltend. Das Bestehende war zum Unrecht, zur Lüge geworden, die Bildung war dagegen im Rechte. Die Regierung wollte aber durch Umbildung der Verhältnisse ihrer Verlegenheit nicht abhelfen, der Hof, die Klerisei, der Adel wollten ihren Besitz weder um der Noth, noch um des an und für sich seienden

Rechtes wegen aufgeben, und zwar darum, weil die Regierung eine katholische war."

Das Princip der vollendetsten, extremen absoluten Monarchie in Frankreich, das Ludwig der XIV. aussprach, führte die Revolution mit herbei, nämlich das gefährliche Wort: „l'état c'est moi!" Wie gefährlich dieses Wort ist, hat sich nirgends consequenter und großartiger bewährt, als in der Revolution. Ludwig war die politische Gewißheit seiner selbst, der Staat hatte sich selbstbewußt in ihm concentrirt und individualisirt, ja nicht blos der Staat, sondern seine Zeit, das ganze Jahrhundert. Er ist der selbstbewußte absolute Monarch, der roi par excellence, das glänzende Vorbild in Versailles für alle Höfe. Friedrich der Große nannte ihn das Ebenbild Gottes in Versailles. Er ist der stolze, gebietende Herr, welcher seiner selbst gewiß sich allein auf dieser Höhe weiß und allein auf ihr steht. Aber wie alle Höhe ihr Höchstes erreicht, so auch die Höhe der absoluten Monarchie, die zu hoch gestiegen war, um dann desto tiefer und grandioser zu fallen. Die Majestät des Rococo war die politische Wiege der Revolution; denn ist der Staat Ich, so ist der Schluß leicht gemacht, er macht sich von selbst, denn Ich ist jeder: nicht blos Du, Ludwig, bist Ich, sondern wir Alle sind Ich, so gut wie Du; daher ist nicht blos Ich, das einzelne Ich, der Staat, sondern jedes Ich ist der Staat. Diesen Schluß zog jeder in der Revolution; l'état c'est moi, erschallte aus jedem Munde und klang, wie ein Nachruf vom Himmel, in die Ohren der königlichen Familie. Der erste Angriff gegen das Königthum in der Revolution begann gegen das absolut göttliche Recht des Königs, der erste Zug in der Revolution war gegen den Sitz dieser Majestät gerichtet, der erste Sturm galt dem königlichen Schlosse in Versailles.

Ehe wir die Revolution und deren weltgeschichtliche Bedeutung weiter verfolgen, müssen wir die Entwickelung der Souverainitätsidee näher ins Auge fassen. Wir sahen, das Resultat des Kampfes der Fürsten mit den Ständen war die Einheit des Staates gegen das particuläre Zerfallen der ständischen Rechte. Im Fürsten, dem Schöpfer derselben, nahm sich die Einheit des Landes und der Hoheit zusammen. Daher hieß sie die Landeshoheit, und bildete sich unter dem Namen der Sou-

verainität der Fürsten immermehr aus. Nach derselben ist die Einheit des Ganzen in der Person des Fürsten allein wirklich und berechtigt. Die Landeshoheit und Souverainität der Fürsten wurde nach Ueberwindung der Stände nicht nur mächtig, sondern übermächtig, und artete nicht selten in die vollendetste Willkür, Herrschsucht und Bedrückung aus. Nachdem sie aber den höchsten Gipfel der Macht erreicht hatte, rief sie in verschiedenen Ländern eine andere Souverainität hervor, die Volkssouverainität. Dem fürstlichen Rechte der Souverainität stellte sich das Recht der Völker unter dem Namen der Menschenrechte gegenüber, und nicht blos subjectiv in der Weise der Vorstellung und Neigung, sondern objectiv, gesetzlich, — zuerst in England statutenmäßig bei Gelegenheit der Vertreibung Jakobs II. und der Thronbesteigung Wilhelm's III. Die englische Nationalconvention erklärte den ersteren des Thrones verlustig, übertrug dem letzteren erblich die Königswürde, und verband damit eine „Erklärung der Rechte des englischen Volkes" (bill of rights) den 13. Februar 1689. Dieses Statut fängt mit den Worten an: „Da das gegenwärtige Parlament sich durch einen vergangenen Despotismus überzeugt hat, daß die Vergessenheit und Verachtung der natürlichen und angeborenen Rechte des Menschen die Hauptursachen des Unglückes der englischen Nation sind, so wird durch die gegenwärtige Parlamentsautorität festgesetzt, was folgt": und es folgen nun die bekannten 37 Artikel. — Frankreich hatte sich des vertriebenen Jakob angenommen; Ludwig XIV., der absolute Monarch, trat gegen die Erklärung der Menschenrechte auf.

Auch in der Wissenschaft kam es zur Kontroverse, ob die fürstliche Gewalt unmittelbar von Gott, oder vom Volke übertragen sei. Merkwürdiger Weise ist dieser Streit sehr alt, denn er wird schon während der Kämpfe der Kaiser mit den Päpsten in Schriften verhandelt. Es wurde gegen die Päpste geltend gemacht, daß die kaiserliche Gewalt aus übertragener Volkssouverainität entspringe, während die Fürsten erklärten, daß kaiserliche Gewalt unmittelbar von Gott sei. Aber wissenschaftlich bedeutungsvoll wurde die Idee der Souverainität erst, nachdem sie sich im Leben verwirklicht hatte. Als Cromwell das Parlament aufhob, erklärten die Independenten: „daß ihr Wille

allein das Gesetz ausmache, weil der Urquell aller rechtmäßigen Gewalt beim Volke sei und sie allein Volksrepräsentanten wären." In wissenschaftlicher Hinsicht kommen zunächst die Naturrechtslehrer in Betracht. Schon Hobbes, welcher noch dazu die königliche Gewalt gegen die Revolution vertheidigte, hob den Vertrag als das Wesen des Staates hervor. Hierin liegt der große Unterschied zwischen Macchiavell und den Naturrechtslehrern. Macchiavell vertheidigte ebenfalls, wie Hobbes, die fürstliche Gewalt, aber zu seiner Zeit hatte sich die Idee der Uebertragung der Rechte noch nicht gebildet. Während daher Macchiavell entschieden ist, sind die Naturrechtslehrer schwankend. Der Fürst soll nach Hobbes herrschen, aber dadurch, daß die Bürger, die durch den Vertrag der Socialität verbunden sind, ihre Macht auf den Fürsten übertragen. Die ursprüngliche Gewalt ist wirklich schon nach den Naturrechtslehrern beim Volke, und der Fürst empfängt sie von diesem, wodurch es zum Gehorsam und zur Unterwerfung gegen jenen sich selbst verpflichtet hat. Daher soll nach Hobbes der Mensch selbst Gott nicht unterworfen sein, weil er ihm keine Souverainität übertragen habe. Mit dieser Theorie kann man sowohl das Volk gegen den Fürsten, als den Fürsten gegen das Volk vertheidigen, wie dies Sidney auch gethan hat. Daraus erklärt sich auch, wie Pufendorf, welcher den Staat durch einen Uebertragungsact entstehen läßt, schwanken kann, ob die fürstliche Souverainität von Gott übertragen sei oder vom Volke. Man sieht, die Idee der Volkssouverainität ist bei diesen Naturrechtslehrern erst im Entstehen. Weiter ausgebildet wurde sie erst nachher, als das Princip des Staates nicht mehr in dem natürlichen Willen des Socialitätstriebs, sondern in dem von der Natürlichkeit befreiten Willen, in dem freien Willen selbst gesucht und gefunden wurde. Wir fanden das Streben der Reinigung des Willens von seiner Natürlichkeit in dieser Hinsicht nicht undeutlich schon bei Thomasius, den beiden Cocceji und Wolf. Aber Montesquieu war doch der Erste, welcher in dieser Hinsicht den Willen als solchen, den freien Willen zum Princip machte. Wir kennen schon sein berühmtes Wort: „Ein Jeder, von dem man annehmen kann, daß in ihm eine freie Seele wohnt, soll sich selbst regieren." In diesen Worten ist die Unzertrennlichkeit des Wil-

lens und der Freiheit vom Gesetz und der Gesetzgebung ausgesprochen. Daraus folgt, daß die gesetzgebende Gewalt beim Volke ist, aber daraus folgert Montesquieu noch nicht, daß die Souverainität bei demselben sei. Im Gegentheil, diese entsteht erst durch Beschränkung der gesetzgebenden Gewalt, welche sonst, wenn ihr alle Gewalt zustände, leicht tyrannisch würde. Die Souverainität ist daher nicht beim Volke unmittelbar, sondern beim Fürsten, aber durch das Volk, und so ist sie nicht mehr jene unbedingte und absolute, sondern bedingt, relativ, weil sie an der gesetzgebenden Gewalt ihre Schranke hat und nicht selbst Gesetze geben kann. Das Schwanken der Naturrechtslehrer, ob die Souverainität von Gott oder vom Volke sei, ist dadurch beseitigt, daß sie als Beschränkung der gesetzgebenden Gewalt und nicht als Uebertragung gefaßt wird. Aber bestimmt ausgesprochen ist die Volkssouverainität immer noch nicht. Erst Rousseau hebt die Beschränkung der gesetzgebenden Gewalt durch den Fürsten auf und läßt somit die Volkssouverainität als solche wirklich hervortreten. Der Fürst heißt jetzt nicht mehr souverain, [redacted]

Gehör, sogar solche, auf deren Länder sie wenig anwendbar war, z. B. Katharina II., die eine Volksversammlung berief, Leopold II. von Toskana und Kaiser Joseph. Aber auch umgekehrt wurde die Volkssouverainität, besonders von Napoleon, dazu benutzt, die Gewalt, deren er sich bemächtigt, als eine ihm vom Volke übertragene zu rechtfertigen. Napoleon erkannte stets die Volkssouverainität an, aber um sie zu mißbrauchen. Dies veranlaßte Benjamin Constant zu seinen Grundsätzen der Politik, in welchen er entwickelt, daß die abstracte Anerkennung der Volkssouverainität die Freiheit der Individuen nicht vermehre, sondern erst recht gefährde. Er findet die Begrenzung dieser bei Montesquieu zu unbestimmt und kämpft deshalb besonders gegen Rousseau, welcher die Unbegrenztheit derselben lehrt. Diese Lehre ertheile der menschlichen Gesellschaft zu große Gewalt, welche ein Uebel bleibe, in welche Hände man sie auch legen möge. Nicht die Inhaber der Gewalt, sei die Regierungsform, welche sie wolle, monarchisch, aristokratisch, demokratisch, constitutionell, sondern den Grad der Gewalt müsse man anklagen, und sich daher nicht gegen jene, sondern gegen die Gewalt selbst wenden. In einem auf die Souverainität des Volkes gegründeten Staate stehe es gewiß keinem einzelnen Menschen, keiner besonderen Classe derselben zu, die Uebrigen ihrem Willen zu unterwerfen. Allein es sei nicht richtig, daß die ganze Gesellschaft über ihre Glieder eine unbegrenzte Souverainität habe. Die Souverainität bestehe auf eine blos beschränkte, relative Art, sei nicht absolut, weshalb die Gewalt der Souverainität auf dem Punkte stehen bleibe, wo die Unabhängigkeit der individuellen Existenz anfange. Wenn die Gesellschaft diese Linie überschreite, mache sie sich eben so verantwortlich, als der Despot, der keinen anderen Rechtsgrund habe, als das vertilgende Schwert. Die Zustimmung der Mehrheit genüge keineswegs in allen Fällen, um ihre Handlungen zu rechtfertigen, denn es liege wenig daran, ob eine Gewalt, welche solche Handlungen begehe, sich ein Individuum oder eine Nation nenne. Rousseau wäre zwar der Erste gewesen, der das Gefühl unserer Rechte volksthümlich gemacht, so daß auf seinen Ruf die unabhängigen Gemüther, die edlen Seelen erwachten, allein, was er fühlte, habe er nicht mit Genauigkeit zu bestimmen gewußt. Ja die

Freunde des Despotismus müßten aus seinen Grundsätzen Vortheil ziehen können! Indem er den geselligen Vertrag als eine vollständige Veräußerung jedes Einzelnen mit allen seinen Rechten und ohne Vorbehalt an die Gesammtheit definire, behaupte er, daß der Souverain (d. i. die menschliche Gesellschaft) weder der Gesammtheit seiner Glieder, noch jedem insbesondere schaden könne; daß die Lage Aller gleich sei und keiner das Interesse habe, sie dem andern lästig zu machen. Da aber die Handlung, die im Namen Aller geschehe, nothwendigerweise freiwillig, oder erzwungen unter der Verfügung eines Einzelnen, oder Einiger stehe, so ergebe man sich denjenigen, welche im Namen Aller handeln. Es sei nicht wahr, daß man sich Niemandem ergebe, wenn man sich Allen ergebe, nicht wahr, daß keiner ein Interesse habe, die Lage der Anderen lästig zu machen und zu verkümmern, nicht wahr, daß Alle die nämlichen Rechte erlangen, die sie abtreten. Nicht Alle haben Ersatz für das, was sie verlieren, und das Ergebniß von dem, was sie aufopfern, könne eine Gewalt begründen, welche ihnen das nehme, was sie noch haben. Sobald der Gesammtwille Alles vermöge, seien die Repräsentanten desselben um so furchtbarer, als sie sich nur folgsame Werkzeuge dieses angeblichen Willens nennen. Was kein Tyrann auf eigenen Namen wagen würde zu thun, das thun jene gesetzlich durch die unbeschränkte Ausdehnung der Volkssouverainität. Die Allgewalt des Volkes sei nur dazu da, um ihre Rechtsangriffe zu rechtfertigen.

Rousseau selbst erschrak über die Folgerungen. Er wußte nicht, in welche Hände er diese ungeheuere Gewalt legen sollte; er fand dagegen kein anderes Auskunftsmittel, als daß die Souverainität weder veräußert, noch übertragen, noch vertreten werden dürfe, das heißt aber so viel, als daß sie nicht ausgeubt werden kann. Wenn die Souverainität nicht beschränkt sei, so gebe es kein Mittel, die Individuen vor den Regierungen sicher zu stellen. Man strebe vergebens die Regierungen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; sie seien es immer, die diesen Willen desavouiren. Keine Gewalt der Erde sei jedoch unbeschränkt, sie habe Grenzen, und diese wurden ihr durch die Gerechtigkeit und die Rechte der Individuen entzogen. Der Wille eines ganzen Volkes könne nicht gerecht machen, was ungerecht

sei, und die Vertreter einer Nation haben nicht das Recht zu thun, wozu die Nation selbst kein Recht habe. Kein Monarch, stütze er sich auf das göttliche Recht, auf das Recht der Eroberung oder auf die Zustimmung des Volkes, habe schrankenlose Gewalt. Wie sei es aber möglich, die Souverainität zu beschränken?! Man meint dadurch, daß man die Gewalt theile. Aber durch welches Mittel werde man bewirken, daß ihre Gesammtsumme unbeschränkt bleibe? Durch die Macht, welche alle durch die öffentliche Meinung anerkannte Wahrheiten verbürgt; (z. B. das Volk hat kein Recht, einen Unschuldigen zu strafen, noch einen blos Angeklagten ohne gesetzliche Beweise zu strafen, eben so wenig wie es das Recht hat, die Freiheit der Meinung, die religiöse Freiheit, die richterliche Schutzwehr, die schützenden Formen anzugreifen; kein Despot, keine Versammlung kann demnach ein solches Recht ausüben, es kann folglich ein solches Recht auch von Niemandem übertragen werden) — sodann werde sie es auf eine genauere Weise durch die Trennung und das Gleichgewicht werden.

Dreizehnte Vorlesung.

Politische Bedeutung der Revolution. — Factische Vernichtung der absoluten Monarchie. — Der dritte Stand. — Sieyes — Das Pariser Parlament. — Erste Sitzung des Convents. — Das Volk der Souverain. — Mirabeau das Pathos der Revolution — Robespierre der Tugendheld — Die Gironde. — Thermidoristen. — Directorium. — Napoleon. — Consularregierung. — Reichsdeputationsbeschluß. — Napoleons europäischer Centralstaat. — Das Rheinland. — Auflösung des deutschen Reichs — Noch ein Blick auf die Reichsverfassung. — Parallele der englischen und französischen Revolution und der englischen und französischen Constitution. — Die französische Revolution der kritische Proceß der politischen Staatsformen. —

Gehen wir nun wieder zurück auf die Praxis und fassen zunächst die politische Bedeutung der französischen Revolution ins Auge, so ist sie die factische Vernichtung der absoluten Monarchie, in der sich die Elemente der Feudalherrschaft, Geistlichkeit und Adel einseitig fixirt hatten. Deshalb waren sie auch politisch im Unrecht. Adel und Klerus, beide waren nicht vernünftig, oder wollten es nicht sein, darum fielen sie der Vernunft und der Bildung des Volkes zum Opfer. Wie die Reformation die katholische Religion, so vernichtete die Revolution den katholischen Staat. Es bildete sich der dritte Stand, der Bürgerstand, welcher Meister über die Herrschaft, und daher der freie Stand wurde. Wie der Knecht sich in der Furcht des Herrn bildet, so bildete sich das Volk unter dem Drucke der Privilegien der bevorzugten Stände, um als eigener Stand den beiden alten herrschenden gegenüberzutreten. Sieyes sprach: „Was ist der dritte Stand? Nichts, wie er jetzt ist, Alles, wenn er geworden ist, was er werden muß." Historisch wurde der dritte Stand durch die Erklärung des Pariser Parlaments vom 5. Mai 1789 hervorgerufen. Es war der erste Stoß, den die privilegirten Stände erlitten. Der Hof, um der Finanznoth abzuhelfen, berief eine Nationalversammlung, und schuf — ein ganz fremdes Element in der absoluten Monarchie — die

Reichsstände. Dies erschütterte aber die alte Monarchie bis in die Wurzel, und nimmermehr hätte sie einen solchen Schritt freiwillig gethan, der aber doch auf ruhigem Wege zur constitutionellen Monarchie führen konnte, wenn nur der Hof ehrlich gegen die Stände gewesen wäre. Der dritte Stand machte sich sofort in der Nationalversammlung geltend, so daß er nach kurzer Zeit decretiren konnte: „Der Unterschied der Stände hat aufgehört." Da brach der Sturm los, alle Unterschiede stürzten zusammen, das ganze Volk kam in Zorn gegen das Unrecht, und dieser Zorn wurde zum Wahn, zur Leidenschaft, zur Furie des Zerstörens. Die Bastille, dies alte Castell der absoluten Monarchie, wurde gestürmt und geschleift, Weiber führen die Kanonen nach Versailles gegen das königliche Schloß, das Ballhaus ertönt vom Schwure der Leibgarden, Mirabeau, der große Held der Revolution donnert, das ganze Volk bewaffnet sich, und proclamirt die Rechte des Menschen, d. h. das Recht der persönlichen Freiheit und Gleichheit. Noch einmal blickt das Volk auf das Königthum: es folgt eine sogenannte Constitution, nach welcher das Volk seinen Willen erklären, und der König ihn vollziehen soll. Hierin sehen wir die absolute Monarchie factisch nicht mehr absolut, denn der Wille des Staates ist nicht mehr der des Königs, sondern des Volkes. Am 10. August 1792, an welchem Tage die erste Sitzung des Convents gehalten wurde, hörte auch diese auf. Die Souverainität des Volkes, d. h. der rohen Massen, wurde erklärt, und mit Recht und Gesetz war es zu Ende. Da kann sich die Welt nicht länger halten, es rüsten sich die Regierungen der fremden Nationen gegen diese neue Souverainität, die ihnen sonderbar genug vorkommen mußte, da sich die Fürsten allein für souverain hielten. Wie in der electrischen Kette Alle gleichmäßig den Schlag empfinden, so schüttelte auch der Tod Ludwigs XVI. mächtig die gekrönten Häupter, die insgesammt der Republik den Krieg erklären. Aber auch die Revolution selbst war in die electrische Kette der Weltgeschichte getreten und das Wort Mirabeau's: „die Revolution wird die Reise um die Welt machen," wurde erfüllt. Die Jakobiner und der Berg treten auf und vertheidigen die Souverainität des Volkes, die der ganzen Welt den Untergang zu drohen schien, gegen die fremden Regierungen.

Man predigt die Tugend und erwürgt die Verdächtigen. Es erscheint Robespierre, der abstracte Tugendheld. Kein Mensch ist dem Ideal der Tugend gemäß, darum ist er nicht, wie er sein soll und nichts werth, und daß er nichts werth ist, muß an ihm vollzogen werden, in allen Ständen: der Vornehme, wie der Niedrige müssen sterben. Das ist der Fanatismus der Tugend in der Revolution. Die Gironde geht schon nach Außen, und ließ die Truppen merken, daß sie in der Schlacht gegen die Feinde sicherer seien, als daheim, wo die Guillotine nicht vom Blute rein wurde. Nun fingen die Thermidoristen an zu hausen, und zuletzt vereinigten sich alle zu dem sogenannten Directorium und dem Rathe der Alten oder Fünfhundert. Aber da die Parteien aufhörten, Parteien zu sein, wurden sie schwach und konnten sich nicht lange halten. Man war zur Oligarchie gekommen, und ist es erst so weit, daß Einige herrschen und die Herren werden über Alle, so kann es auch ein Einzelner. Und dieser Einzelne! — wer kennt ihn nicht, den Mann auf der Vendomesäule, welcher mit Tambours und Grenadieren in die Sitzung des Rathes marschirte? — Mit dem Directorium nahm wirklich die Revolution ein Ende, aber da es alle Parteien in sich vereinigte, so war die Möglichkeit vorhanden, daß die Revolution von Neuem wieder durchbrechen konnte. Das Directorium war nicht die Regierungsform, welche die Revolution hätte bezwingen können, sondern machte nur dem Schwanken ein Ende und das Volk wieder empfänglich für eine feste Regierung; es war nur der Uebergang aus der Oligarchie in die Despotie. Wie im gewöhnlichen Leben sich häufig Extreme berühren, so auch in der Politik: die Revolution stürzte die absolute Monarchie und endete mit der Despotie. Napoleon war ein Kind der Revolution, er war in ihr aufgewachsen, erzogen und groß geworden. An Kampf und Krieg war er von Jugend auf gewöhnt, unter Truppen, die er aus innerer Entzweiung nach Außen führte. Sie wußten, wofür sie kämpften, und deshalb siegten sie und starben den Heldentod. Ein Volk kann mit sich selbst in Widerspruch und Streit kommen; es ist der fürchterlichste Krieg. [illegible] Dann erzittert das ganze Volk in sich [illegible] in Widerspruch be- [illegible] nach Außen geführt,

so wird seine ganze Entzweiung nach Außen gekehrt, womit die größte Gefahr für die übrigen Nationen verbunden ist. Denn diese haben nicht blos mit einer Armee zu kämpfen, sondern mit einem bewaffneten Volke; und ist ein genialer Feldherr an der Spitze, so wirft er durch den Enthusiasmus Alles nieder und das Volk wird erobernd. Da kamen die alliirten Fürsten mit ihren wohl einexercirten Armeen und geputzten Paraderegimentern und meinten, die Sansculotten würden vor ihnen beim Knalle des ersten Kanonenschusses ausreißen. Sie sind bitter enttäuscht worden! Söldlinge damals gegen ein in Revolution begriffenes Volk! — Da war der Sieg nicht zweifelhaft. Ein Volk kann wieder nur durch ein Volk bezwungen werden, wie wir dies im Befreiungskriege zu betrachten haben.

Mit ungemeiner Blasirtheit und dem größten Uebermuthe rückten die Alliirten von Pillnitz in Frankreich ein; der Herzog von Braunschweig erließ das berüchtigte Manifest und reizte den Zorn der ganzen Nation gegen sich auf, so daß diese ganz Frankreich zu einem Kriegslager machte. Oesterreichische und preußische Generale waren nicht einig, daher mußten die Alliirten sich schmachvoll und mit großem Verluste aus der Champagne zurückziehen. Preußen schloß darauf den Separatfrieden von Basel 1795, welcher für Deutschland die nachtheiligsten Folgen gehabt und alles künftige Unheil vorbereitet hat. Mit diesem Frieden hört das ohnehin schon schwache Gefühl deutscher Nationalität ganz auf. Oesterreich aber stritt muthig und unverdrossen gegen Frankreich fort, und hat nur nothgedrungen deutsche Länder vom Reiche trennen lassen. Preußen sah ruhig der Zerstückelung Deutschlands zu, und freute sich über Oesterreichs Unglück. Frankreich forderte auf dem Congreß zu Rastadt die Rheingrenze — der ewige Refrain bis auf unsere Tage. Die drei geistlichen Kurfürsten und der Herzog von Zweibrücken sollten im Innern Deutschlands durch Säcularisation entschädigt werden *). Der Congreß ging aber unverrichteter Sache aus einander, denn Frankreich hatte wieder Staaten republicanisirt, den Kirchenstaat und die Schweiz, hatte Ehrenbreitstein während der Verhandlungen fortwährend blockirt, die Rheinschanze

*) Siehe die Memoiren des Ritters von Lang.

bei Mannheim genommen, Piemont besetzt, Napoleon war nach Aegypten gezogen und — österreichische Husaren hatten die französischen Gesandten ermordet. So gab es Stoff zum Kriege auf beiden Seiten, welcher von England, Oesterreich, Rußland und der Türkei gegen die Republik geführt wurde. Die Franzosen waren in Italien glücklich, desto unglücklicher aber in Deutschland, und wenn Einheit unter den Verbündeten gewesen wäre, hätte man vielleicht Deutschland vor großer Schmach bewahrt. Napoleon, von dem Stande der Dinge benachrichtigt, kehrte aus Aegypten zurück, und entging, wie auf dem Hinwege, den spähenden englischen Schiffen. Die verschiedenen Parteien in Frankreich lagen im Kampfe, Krieg war in den Provinzen, die Royalisten triumphirten und das Directorium vermochte nicht Ordnung zu stiften. Napoleon verständigte sich mit der constitutionellen Partei Sieyes, und nachdem er die Directoren zur Abdankung gezwungen, hatte er es noch mit dem Rathe der Fünfhundert zu thun. „Ich will keine Factionen mehr: das muß ein Ende nehmen, ich will durchaus keine mehr." Eine so selbstsüchtige, aber energische Sprache redete der junge General, welcher als Artillerielieutenant das **souper de Beaucaire** geschrieben, und wegen der darin geäußerten ultraliberalen Ansichten nur mit Noth der Guillotine entgangen war. Freilich sagte er später: „wäre er, als die Revolution ausbrach, statt Lieutenant General gewesen, so würde er sich auf die Seite des Königs geschlagen haben." — Mit harten und anmaßenden Worten läßt er die Directoren an. „Was habt ihr," spricht er, „aus diesem Frankreich gemacht, das ich euch so glänzend hinterließ? Ich hinterließ euch den Frieden, und ich fand den Krieg wieder, ich hinterließ euch Siege und fand Niederlagen, ich hinterließ euch die Millionen Italiens und ich fand überall räuberische Gesetze und Elend. Was habt ihr aus hunderttausend Franzosen gemacht, die ich kannte und die alle Gefährten meines Ruhmes waren? Sie sind todt. — Dieser Zustand der Dinge kann nicht dauern; ehe drei Jahre vergingen, würde er uns zum Despotismus führen." Solche Worte durfte ein junger Feldherr zu der Regierung reden und über die Republik als über sein Eigenthum Rechenschaft fordern. Schon als er in Italien die siegreichen Schlachten von Montenotte, Millesena, Dego

u. s. w. erkämpft, und der sardinische Hof Gesandte an ihn schickte, mit der Bitte um Frieden — dieser Jugendthaten sich erinnernd, sagte Napoleon auf St. Helena: „von da an betrachtete ich mich nicht mehr als einfachen General, sondern als einen Mann, der berufen sei, auf das Schicksal der Völker Einfluß zu haben." Sah er doch, daß ein König sein Schicksal in seine Hand legte und nicht mit dem Directorium in Paris, sondern mit ihm unterhandelte. Auf die Treue der Soldaten, die er zum Siege geführt, konnte er auch bei dem Staatsstreiche vom 19. Brumaire rechnen. „Soldaten", redet er sie an, „man hatte Ursache zu glauben, der Rath der Fünfhundert werde das Vaterland retten; er überläßt sich im Gegentheil dem schrecklichsten Parteizanke; Unruhestifter suchen ihn gegen mich aufzuwiegeln! Soldaten, kann ich auf Euch zählen?" „Ja, ja! es lebe Bonaparte!" „Wohlan, ich werde sie zur Vernunft bringen." Sogleich befiehlt er einer Abtheilung Grenadiere, in die Orangerie zu marschiren und die Nationalrepräsentanten von ihren Posten zu verjagen. Nach diesem Gewaltstreiche kam es zur Consularregierung, welcher Napoleon präsidirte. Er wünschte jetzt Frieden mit den Verbündeten, die aber jede Unterhandlung abschlugen. „Nun, so wollen wir den Frieden erobern." Mit der gewohnten Schnelligkeit ließ er sein Heer die für unübersteiglich gehaltenen Alpenstraßen über den großen und kleinen Bernhard, den Simplon und St. Gotthard nach Italien nehmen und erkämpfte durch das Herbeieilen Dessaix „des Bayard der Revolution", den blutigen Sieg bei Marengo. Dieser Tag führte den Frieden von Luneville herbei. Das linke Rheinufer wurde nun wirklich abgetreten, und gab die Veranlassung zur Erschütterung und Vernichtung der alten Reichsverfassung. Die Fürsten, welche ihr Land auf dem linken Rheinufer verloren, sollten im Innern Deutschlands entschädigt werden. Zu diesem Zwecke setzte man eine Reichsdeputation ein, welcher von zwei auswärtigen Mächten, Frankreich und Rußland, der Entschädigungsplan vorgeschrieben wurde. Die durch Fremde bestimmte politische Gestaltung Deutschlands führte den bekannten Reichsdeputationsbeschluß vom 25. Februar 1803 herbei, woraus man ersieht, daß die deutschen Fürsten durchaus keine Idee eines gemeinsamen Vaterlandes mehr hatten. Sie hätten sich selbst un-

gestalten sollen, aber freilich hatte jeder nur sein besonderes Interesse vor Augen — das alte Reichsübel! — Der Reichsdeputationsbeschluß war wohl eine Aenderung der alten Reichsverfassung, aber doch keine gänzliche Auflösung derselben. Am meisten verloren die geistlichen Fürsten — es blieben nur der Kurfürst Erz-Kanzler und der Hoch- und Deutschmeister — und die Reichsstädte, deren Zahl von 46 auf 6 verringert wurde: Nürnberg, Augsburg, Frankfurt, Hamburg, Lübeck, Bremen. Andere Fürsten erhielten den Kurhut, wie Baden, Würtemberg, Hessen-Kassel.

Von englischer Seite ermüdete man aber nicht im Kriege gegen Frankreich. Kaum war der Friede zu Amiens 1802 geschlossen, so war Pitt schon wieder beschäftigt, eine neue Coalition zu Stande zu bringen, welcher Rußland, Oesterreich und Schweden beitraten. Den Krieg eröffnete 1805 Erzherzog Karl glücklich in Italien; General Mack aber, im Lager bei Ulm auf die Russen wartend, und durch das neutrale Ansbach gedeckt, wurde umgangen, da man diese Neutralität gegen das [redacted]

des angenommen." Kaiser Franz II. legte darauf am 6. August seine Würde als Oberhaupt des deutschen Reiches nieder und führte jetzt den Titel „Kaiser von Oesterreich", fast gleichzeitig, als Napoleon den Kaisertitel von Frankreich annahm. Die Stiftung des Rheinbundes und die Auflösung des deutschen Reiches, die Errichtung der Weltherrschaft Frankreichs durch Napoleon ist eine Consequenz des Baseler Friedens. Die Mitglieder des Rheinbundes waren zwar souverain nach Innen, aber nach Außen hatte der Protector die Souverainität. Die kleineren Reichsstände verloren ihre Territorialhoheit, wurden mediatisirt und ihre Besitzungen den Rheinbundstaaten einverleibt. So nahm das tausendjährige deutsche Reich ein Ende, auf das wir noch einen kurzen Blick werfen wollen, ehe wir von ihm scheiden.

Schon seit dem 14ten Jahrhundert hatte der Kaiser im Reiche keine gesetzgebende, oberrichterliche und vollziehende Gewalt mehr. Der westphälische Friede vernichtete eigentlich schon Deutschland als Reich, denn den Ständen wurde die Territorialherrschaft zugesichert, es wurden ihnen ihre Rechte garantirt und ihre gegenseitige Existenz. Es wurde ihnen das Recht zugestanden, Bündnisse unter sich und mit auswärtigen Mächten zu schließen, freilich mit dem Zusatze, daß solche Bündnisse dem Kaiser, dem Reiche und dem Landfrieden nicht gefährlich werden dürften. Was die Fürsten an Macht gewonnen, verloren die Städte, deren Reichthum durch den 30jährigen Krieg und die Erhebung anderer Handelsmächte sehr abgenommen hatte. Die Fürsten hatten nur Interesse für das Ausland, für französische Sprache, Hofsitten u. dergl. m. Frankreich hatte den Sinn der Fürsten gefangen genommen, und Schweden übte nach dem westphälischen Frieden das Protectorat über das deutsche Reich aus. Der Kaiser und das Reich waren hinfort nicht mehr Eins, sondern standen sich feindlich gegenüber. Die Fürsten konnten in dem Kaiser nur ihren Unterdrücker, und dieser in jenen die Verächter der kaiserlichen Würde und die Verräther am Reiche erblicken. Die reichsunmittelbaren Stände erkannten nur die Oberhoheit des Kaisers und Reiches an, die reichsmittelbaren noch die Oberhoheit eines Reichsfürsten. So waren diese zwischen Thür und Angel gestellt, ihr Interesse aber doch mehr an ihren Landesfürsten geknüpft. Diese begünstigten, wie es

aller Orten geschah, den niedern Adel vor den Bürgerlichen. Der Bürgerstand, welcher früher in Deutschland von größerer Bedeutung war, trat allmälig in den Hintergrund. — Was der westphälische Friede innerlich dem Reiche geschadet, vollendete die Aufhebung des politischen Gleichgewichtes durch die Theilung Polens, und die französische Revolution. Dem orthodoxen politischen Systeme des europäischen Gleichgewichtes gegenüber machte sich auch die Aufklärung geltend und ging in die Politik ein. Man führte immer nur die Menschheit im Munde, und vergaß die Besonderheit der Völker zu respectiren, denn diese sollten als solche keine Wahrheit haben, sondern nur die Menschheit als abstracte Allgemeinheit, als Reflexionsbegriff. Von der persönlich gewordenen Aufklärung auf dem Throne ging auch die Theilung Polens aus, und die französische Revolution war ganz die That der Aufklärung. Zu diesen Stößen, welche das alte römische Reich erlitt, kam noch das Streben deutscher Reichsstände nach gleicher Souverainität mit den Mächten ersten Ranges, ferner der laue, schleppende Geschäftsgang auf den Reichstagen, vor allen aber die Spaltung deutschen Interesses in ein nördliches und südliches seit 1740 — das Gegenübertreten Preußens und Oesterreichs. Es entstand deshalb der deutsche Fürstenbund, es entsprang der Rheinbund, der Baseler Friede und die Idee eines norddeutschen Bundes, den Preußen stiften wollte, und der Ursache zum Kriege mit Frankreich wurde. Preußen wollte das lutherische Princip vertreten, Oesterreich das katholische — das reformirte ist erst in der Union zur Politic gediehen. — Bei dieser Spaltung des Reiches in ein Convolut aristokratischer Reiche, die unabhängig gegen einander nur ihr Interesse verfolgten und nach Belieben den Beschlüssen des Reichstages entweder gehorchten oder den Gehorsam versagten, in denen der dritte Stand noch von Staatsämtern und der freien Erwerbung von Landgütern ausgeschlossen war, that Napoleon nur ein Uebriges, daß er es auflöste. Innerlich war es längst keine Einheit mehr, sondern durch Nichts zusammengehalten. Aber die Macht der Fürsten mußte auch gebrochen werden und ein Herr über sie kommen, mächtiger als sie, um sie zu demüthigen. Nur dadurch war eine neue Geburt der Einheit d[illegible]andes aus seiner gänzlichen Verfallenheit und

Zerrissenheit factisch und der Gesinnung nach möglich. Wir verdanken diese schöne Gesinnung zunächst der französischen Revolution, welche den Dogmatismus des deutschen Reiches vernichtet und eine neue vermittelnde und sich durchdringende Einheit aller Staatsformen, die speculative Staatsform der Constitution aus ihrem Schooße herausgeboren hat.

Schon vorher wurde das englische Volk von der Revolution heimgesucht. Aber während die französische Revolution mehr einen politischen Charakter hatte, war die englische mehr religiöser Art. Diese ging von dem protestantischen Principe gegen die Könige aus, die wegen des absolut monarchischen Principes katholisch gesinnt waren. Das Volk stand auch hier gegen die absolute Machtvollkommenheit des Königs auf, aber gegen jene Aeußerlichkeit religiös eifernd. Diese religiöse Reaction kostete ebenfalls einem Könige das Leben. Wegen der abstracten Innerlichkeit des Puritanismus aber sah es nach dem Tode Karls **I.** schlimm aus, denn die Puritaner verstanden wohl zu beten, aber nicht zu regieren. Cromwell bemächtigte sich daher bald der Regierung und schickte das puritanische Parlament nach Hause. Nach seinem Tode nahm die alte Dynastie den Thron wieder ein, und es bildete sich nun auch in England eine constitutionelle Monarchie, die aber wegen der hierarchischen und feudalistischen Elemente eine andere ist, als die aus der französischen Revolution hervorgegangene. Der Unterschied beider Constitutionen Englands und Frankreichs ist einerseits der der Umbildung der absoluten Monarchie durch die protestantische Gewißheit und Innerlichkeit des religiösen Glaubens, andererseits durch die Aufklärung und den Kampf mit dem katholischen Glauben und den bevorzugten Ständen. Diese wurden in England constitutionell, während sie in Frankreich extirpirt wurden. Die französische Constitution ist daher eine wesentlich andere als die englische, die Meinung, als stamme die französische Constitution aus England, ist eben so unrichtig, als die Ansicht, daß sie eine Erneuerung der alten fränkischen Verfassung sei.

In der Revolution kamen alle Regierungsformen zur Erscheinung, sie ist die Dialektik, der kritische Proceß derselben gewesen und man kann sie daher als die praktische Kritik der verschiedenen Staatsformen bezeichnen: der absoluten Monarchie

des beschränkten Königthums, der Demokratie, Republik, Repräsentation der Massen, Oligarchie und Despotie. Jede wird versucht, aber keine hält Stich, nur die Despotie, indem sie die Ungleichheit wieder herstellt, wird Meister der Revolution. Wie also das römische Reich deutscher Nation politischer Dogmatismus war, in welchem alle Staatsformen neben einander und zusammen bestanden, so war die französische Revolution der politische Skepticismus derselben, durch welchen sie in den Proceß gerissen wurden, in welchem sie deshalb nach einander erschienen, bis sie in Despotie endigten. Nun kam über das Volk im Gegensatze gegen die Freiheit und Gleichheit, welche sich von allem Gesetze, von aller Bestimmtheit emancipirt, wieder die Nothwendigkeit in ihrer ganzen Strenge. Ziehen wir kurz daraus eine Lehre. Auf die Revolution, den politischen Skepticismus, wo ein ganzes Volk sich in Anschauung aller Staatsformen skeptisch verhielt, folgte die Kritik. Napoleon war dieser Kritiker, durch den wieder Recht und Gesetz — wie der **Code Napoléon** beweist — in den Staat kam. Die Freiheit hatte sich ohne Gesetz geltend gemacht [redacted]

…ch zur Welt erweitern wollte. Er, als Jüngling …, erkannte den Geist des Volkes und stellte sich an … In Italien eröffnete er seine siegreiche Laufbahn, …nonen über die Gletscher und hielt oben auf den …: „Soldaten! seht da vor Euch das herrliche … seid nackt und bloß, dort steht der Feind, dort …was Ihr bedürft, und noch mehr, holt Euch Ruhm … Er segelte nach Aegypten und hielt unter den alte… …ilern orientalischer Baukunst die berühmte Rede: … von den Pyramiden sehen Jahrtausende auf Euch …e sind Zeugen Eurer Thaten." — Ruhm und Ehre …von unzertrennliche Macht ist sein Pathos. Und die …geistert von den treffenden Worten des Führers, be… … mit Ruhm und holte sich die Ehre. Ueberall, wo… …wandte, folgte ihr der Sieg. Sie schlug die Deut… und Deutsche sahen ruhig zu! Welch ein Schimpf, …chmach für uns, welche furchtbare Verstockung und Ver…! Immermann erzählt in seinen Memoiren, er habe …n Magdeburg oft sagen hören: „es wäre ein Unglück, … Oesterreicher siegen sollten." Man verkaufte bei uns …en Carricaturen auf die Oesterreicher, auf einen deut…tamm. Welch' niedrige Gesinnung! Waren die Oester…schlagen worden, so freute man sich bei uns und rief: …ter's haben tüchtige Schmiere gekriegt. Franzel hat sich …f Pension gesetzt" — und Franz war deutscher Kaiser! … Schimpfreden erlaubten sich Deutsche gegen ihre Mitbrü… welche Erniedrigung! Gegenseitige Abneigung der deut…lksstämme, Schadenfreude, wenns dem anderen Stam…glücklich ging, Hader, Spott und Schimpf, das war da… Volksgesinnung. Ach! wie war unser Volk gesunken im … 1805! Was Wunder, daß 1806 bald nachfolgte, das …er Schmach des preußischen Staates. Es hieß 1805 … in Preußen: „Mit den Oesterreichern könne Napoleon …ertig werden, aber mit uns Preußen solle er nur anbin…a werde er schön ankommen;" — so sagten die Garde…ant's in Potsdam und Berlin, wie die Rahel erzählt. — er kam der Held der Schlachten; er blickte von den … Jena's herab, auf die preußische Armee, ein einziger

Vierzehnte Vorlesung.

Napoleon der Kritiker der Revolution. — Charakteristik Napoleons. — Kant der Kritiker des Dogmatismus und Skepticismus. — Autonomie der Freiheit. — Parallele zwischen Kant und Rousseau im Betreff der Freiheit. — Kants sogenannte „wilde Freiheit." — Kants Täuschung und Inconsequenz in dieser Hinsicht. — Fichte. — In Fichte die Autonomie des Willens persönlicher Charakter. — Reden an die deutsche Nation. —

Ehe es aber in Frankreich und in mehreren Staaten unseres Vaterlandes zur Constitution kam, mußte die revolutionäre Gleichheit gebändigt, mußten die Völker geschlagen und gezüchtigt werden, damit sie zum Selbstgefühle erwachten. Diese furchtbare Zuchtruthe der neuen Welt ist Napoleon, diese gedrungene, feste und doch so bewegliche Gestalt, dieses größte Feldherrngenie der neueren Zeit. Welch ein Charakter! Man hat Napoleon eine räthselhafte Erscheinung genannt wegen seiner unerschütterlichen Festigkeit und Willensbestimmtheit in einer Zeit, wo Alles wankte. Er ist nur so lange räthselhaft, als man ihn sich nicht aus der Revolution zu erklären weiß. Was mußte der für einen Willen haben, welcher die französische Revolution, diese ungeheuerste Willensabstraction eines ganzen Volkes, bändigen konnte, ja nur den Entschluß dazu zu fassen vermochte. Die Welt mußte den Mann anstaunen, der that und allein that, was sie nicht vermochte. Seine erste That war, daß er der Revolution ein Ende machte; die zweite, daß er die Armee nach Außen führte. Diese Armee war, wie der, welcher sie befehligte, aus der Revolution, aus der Kraft der Willensabstraction hervorgegangen. Nach Außen wurde diese Kraft zum Gefühle der Ehre (point d'honneur), und dies ist es, wodurch Napoleon eine so furchtbare Armee bildete. Die Willensstärke der Revolution setzte sich in der Armee fort, die nun ebenso die Feinde warf, wie die abstracte Freiheit das alte Herkommen. Die Armee wirkte auf Volk zurück, und so entstand die große Nation (la grande

nation), die sich zur Welt erweitern wollte. Er, als Jüngling schon General, erkannte den Geist des Volkes und stellte sich an seine Spitze. In Italien eröffnete er seine siegreiche Laufbahn, brachte die Kanonen über die Gletscher und hielt oben auf den Alpen die Rede: „Soldaten! seht da vor Euch das herrliche Italien. Ihr seid nackt und bloß, dort steht der Feind, dort holt Euch, was Ihr bedürft, und noch mehr, holt Euch Ruhm und Ehre." Er segelte nach Aegypten und hielt unter den ältesten Denkmälern orientalischer Baukunst die berühmte Rede: „Soldaten! von den Pyramiden sehen Jahrtausende auf Euch herab! Sie sind Zeugen Eurer Thaten." — Ruhm und Ehre und die davon unzertrennliche Macht ist sein Pathos. Und die Armee, begeistert von den treffenden Worten des Führers, bedeckte sich mit Ruhm und holte sich die Ehre. Ueberall, wohin sie sich wandte, folgte ihr der Sieg. Sie schlug die Deutschen — und Deutsche sahen ruhig zu! Welch ein Schimpf, welche Schmach für uns, welche furchtbare Verstockung und Verblendung! Immermann erzählt in seinen Memoiren, er habe damals in Magdeburg oft sagen hören: „es wäre ein Unglück, wenn die Oesterreicher siegen sollten." Man verkaufte bei uns in Preußen Carricaturen auf die Oesterreicher, auf einen deutschen Stamm. Welch' niedrige Gesinnung! Waren die Oesterreicher geschlagen worden, so freute man sich bei uns und rief: „die Holter's haben tüchtige Schmiere gekriegt. Franzel hat sich selbst auf Pension gesetzt" — und Franz war deutscher Kaiser! Solche Schimpfreden erlaubten sich Deutsche gegen ihre Mitbrüder — welche Erniedrigung! Gegenseitige Abneigung der deutschen Volksstämme, Schadenfreude, wenns dem anderen Stamme unglücklich ging, Hader, Spott und Schimpf, das war damals Volksgesinnung. Ach! wie war unser Volk gesunken im Jahre 1805! Was Wunder, daß 1806 bald nachfolgte, das Jahr der Schmach des preußischen Staates. Es hieß 1805 überall in Preußen: „Mit den Oesterreichern könne Napoleon schon fertig werden, aber mit uns Preußen solle er nur anbinden, da werde er schön ankommen;" — so sagten die Gardelieutenant's in Potsdam und Berlin, wie die Rahel erzählt. Nun, — er kam der Held der Schlachten; er blickte von den Bergen Jena's herab, auf die preußische Armee, ein einziger

Blick genügte. Höhnisch rief er aus: „ha! ces peruques la, ils se tromperont furieusement." „Morgen," sagte er, „ist der Feind aufs Haupt geschlagen." Von ihm kann man hier sagen, wie von Cäsar: „er kam, sah, siegte." In aller Frühe (es war der 14. October) griff er an, während die preußischen Generale noch sollen geschlafen haben: natürlich mußten sie ausschlafen vom Marsche. Und welche Generale! Alte lang gediente Herren, die die Parade sehr gut verstanden — und nicht einmal einig unter sich waren. Die einzige ritterliche Figur war Prinz Louis, der, wie man sagte, „aus Verzweiflung über solche Schmach bei Saalfeld den Heldentod suchte", und fand. Einige kräftige Naturen, wie Schill, Blücher, schlugen sich durch, die übrige Armee wurde zerstreut. Die Franzosen waren gleich in Halle. Stadt und Universität hielten sich wacker und zogen sich die Ungnade des Siegers zu, der die Universität aufhob. „Während Napoleon", so erzählt Steffens als Augenzeuge *), „mit seiner glänzenden Umgebung in der Stadt herumritt, hatten die Studirenden sich unbefangen zugedrängt, ohne ihn zu begrüßen. Das ungenirte Wesen deutscher Burschen, die es nicht gelernt hatten, einem siegreichen Feinde demüthig und knechtisch eine erheuchelte Ehrfurcht zu bezeigen, mußte ihm unangenehm sein, ja bedenklich erscheinen. Ein Studirender, den er angesprochen, hatte ihn gewiß mehr aus Verlegenheit, als aus Geringschätzung Monsieur genannt. Nun sollte Napoleon sich auch geäußert haben über die feindliche Stimmung, die auf der Universität schon vor seiner Ankunft geherrscht habe. Er wollte wissen, daß mehrere Studirende sich gegen ihn bewaffnet hätten. In der That fand aber eine solche Gesinnung unter den Studirenden, die später eine so große und wichtige Bedeutung erhielt, noch gar nicht Statt. Napoleon aber mochte glauben, daß die auf der Universität vereinigte Menge deutscher Jünglinge aus den besten Familien eine, wenn auch nicht gefährliche, doch beschwerliche Aufregung im Rücken seines Heeres veranlassen könnte. Unbekannt mit der Einrichtung der deutschen Universitäten meinte er, daß die Studirenden in sogenannten Collegien unter Aufsicht zusammen lebten, und zürnte, daß

*) Was ich erlebte. Th. 5. S. 211 ff.

man sie hier nicht in diese eingesperrt habe. Jetzt hob er nun die Universität auf und forderte, daß die Studirenden sämmtlich Halle verlassen und zu ihren Eltern zurückkehren sollten." — Die Fonds der Universität waren in Beschlag genommen und die Professoren außer Thätigkeit gesetzt worden, obgleich Bernadotte versichert hatte, bei der Universität solle Alles beim Alten bleiben. „Aus Dessau war ein Schreiben von Berthier eingegangen, in welchem er den Professoren die Ungnade des Kaisers bekannt machte. Die Gelehrten, hieß es, sollten sich um die Politik nicht kümmern, sie wären dazu da, die Wissenschaften zu cultiviren und auszubreiten *). Die halleschen Professoren hätten ihre Stellung verkannt, deshalb habe der Kaiser den Entschluß gefaßt, die Universität aufzuheben." —

Von Halle zogen die Franzosen nach Magdeburg, das schnell erobert wurde, rückten bald in Berlin ein und standen binnen Kurzem vor Königsberg. Man erzählte damals vom General Kleist, dem Commandanten von Magdeburg: „er wolle die Festung nicht eher übergeben, bis sein Schnupftuch in der Rocktasche in Brand gerathe." Und er war der Erste, der die Uebergabe beantragte. Unter 18 Generalen und Staabsoffizieren wagte nur Einer sich der Capitulation zu widersetzen. Der gemeine Mann war außer sich über solche Schande, ein gutes Zeichen für die Zukunft. Gleich nach der Uebergabe der Festung erschien eine Caricatur: dem General Kleist hing das Schnupftuch aus der Tasche, das ein französischer Soldat mit einem Fidibus in Brand steckte. Und es gab Menschen, die dieses Witzbild über die eigne Stadt kauften, darüber lachten und an die Wand hingen. Welche niederträchtige Gesinnung! Werth vom Feinde gehöhnt und mit Füßen getreten zu werden. Es ist bekannt von Napoleon, daß er solche deutsche, d. i. undeutsche Gesinnung, verachtet hat, denn er war ein Mann von Charakter. Als ihm ein Bürger Berlins den Ort verrieth, an welchem eine große Masse Holz aufgehäuft lag, sagte er kalt zu ihm: „das Holz will ich seinem Könige las-

*) Hätten Fichte, Schleiermacher und so viele Andere so gedacht, würde Deutschlands Befreiung nicht so bald erfolgt sein. Es ist eine wichtige Lehre für unsere Zeit, daß man dergleichen napoleonische Ansichten wieder unverholen ausspricht.

sen, damit er solche Schurken, wie er ist, daran aufhängen lassen kann."

Daß Napoleon so schnell siegte, war kein Wunder, wenn man bedenkt, wie damals der Staat beschaffen war, den er angriff. Dieser Staat, der sich erst gebildet hatte, welcher als Schutzmacht der protestantischen Kirche und siegreich aus dem siebenjährigen Kriege hervorgegangen war, wie war er doch in Allem so zurückgekommen und schlecht geworden! Man hatte nicht an der Einsicht und Bildung Friedrichs des Großen festgehalten, am wenigsten an dem Princip, sich dem Staate unterzuordnen *). Statt dessen machte sich der Egoismus geltend, der in Frankreich die Revolution, bei uns politische Schmach zur Folge hatte, und die totalste Gesinnungslosigkeit. „Der preußische Soldat, der knechtische Miethling, genoß unter dem Volke keine Achtung. Die Furcht vor Strafe kämpfte allein mit der vor den Gefahren des Krieges, kein nationales Interesse durchdrang ihn." **). Man sagte damals, der preußische Staat wäre eine Anstalt, wo die Soldaten Spießruthen liefen, der Adel empfinge und der Bürger und Bauer zu geben habe. Das wollte Friedrich der Große nicht. Aber auf die Intelligenz auf dem Throne folgte der blinde Glaube und die Kurzsichtigkeit. Friedrich der Große, sagten die damaligen Pietisten, wäre zu weit gegangen, und habe die Freigeisterei in die Welt gebracht. Es müsse mit dem Glauben wieder Ernst gemacht werden. Wir lobten den Pietismus gegen die Orthodoxie, nun aber hatte er seine ursprüngliche Frische verloren und erschien als Frömmigkeit in trauriger Gestalt. Der Staat schien wirklich seine Bestimmung, Abkunft und Aufgabe vergessen zu haben, denn er war gegen die Bildung zurückgeblieben.

Allein die Freiheit und Gewißheit des Geistes nahm eine andere Wendung, als die politische war, nämlich die Wendung nach der Wissenschaft hin. — Der Staat reagirte gegen die politische Intelligenz Friedrichs des Großen, und gegen die Aufklärung überhaupt. Es erschien das Wöllnersche Religionsedict und die Zopf-

*) Eben Mirabeau nannte den preußischen Staat unter Friedrich dem Großen, auf der Höhe seiner Macht und seines Ruhmes: Pourriture

zeit. Wenn doch alle Edicte gleich so albern wären, als das Wöllnersche damals. Man nennt es ein furchtbares, greuliches Edict: nein, es ist absurd und rein lächerlich. Es gesellten sich zu diesem Edicte Gesetze, welche die Freiheit des Universitätslebens völlig aufhoben. Die Studenten sollten nämlich einer harten Schuldisciplin unterworfen werden, ja bei einzelnen Fällen eine körperliche Züchtigung erleiden. Solche Verfügungen sind unausführbar und sind deswegen albern. Aber diese Reactionsversuche und pietistischen Maßregeln waren besonders Schuld an der Erschlaffung des Staates und seiner politischen Erniedrigung. Es wäre schlimm geworden, wenn Eins nicht erschienen wäre, die kritische Philosophie. Kant erhielt zwar ein Monitum von der Regierung, aber er war ein Philosoph, und machte sich daraus nicht viel. Wie die französische Revolution politisch, so schlug Kant wissenschaftlich los. Kant war gegen den Dogmatismus, der sich in der Wolfischen Philosophie festgesetzt hatte, nicht weniger revolutionair, als die Revolution gegen die hierarchischen und feudalistischen Elemente, die sich in der absoluten Monarchie fixirt hatten. Wie die Revolution alle Staatsformen kritisirte, so kritisirte Kant die bisherigen, idealistischen und realistischen Erkenntnißformen in der Philosophie und den Dogmatismus derselben. Machte die Revolution die abstracte Gewißheit und Persönlichkeit geltend, so behauptete Kant theoretisch die Gewißheit des Geistes, das „Ich denke" als Kategorie von Allem, und praktisch die Autonomie des Willens. Theoretisch bleibt bei ihm der Geist zwar noch abhängig von dem sinnlichen Stoffe, den Inhalt von Außen empfangend, aber praktisch ist er sich selbst der Inhalt. Wenn er theoretisch von dem sinnlichen Inhalte bestimmt wird, so bestimmt er praktisch von demselben frei sich selbst.

Nach Rousseau sollte der Mensch in der Wirklichkeit des Lebens unmittelbar frei sein und bleiben. Nach Kant soll der Mensch im Staate die Unmittelbarkeit der Freiheit „die wilde Freiheit" aufgeben, um sie in einer gesetzlichen Abhängigkeit wieder zu gewinnen, und um sie in einem rechtlichen Zustande unverkürzt wieder zu empfangen, denn diese Abhängigkeit soll aus seinem eigenen gesetzlichen Willen entspringen. Bei Rousseau bleibt der einzelne Wille im Staate unmittelbar nicht frei, darum ist der Staat Zwang. Kant zeigt, daß der Einzelne seinen Willen nicht

festhalten, sondern ihn vielmehr aufgeben solle, er soll ihn dann im Staate wieder erhalten. In Frankreich wurde das politische Leben kritisch, in Deutschland wurde die Philosophie kritisch. Darin liegt schon, daß das Heil unseres Vaterlandes mit der Wissenschaft der Philosophie zusammenhängt. Es ist aber zwischen der kritischen Gewißheit der Revolution und der philosophischen in Deutschland ein Unterschied, nämlich, daß die philosophische nicht abstracte Gewißheit ist, abstracte Gleichheit und Idealität, sondern concrete, unterschiedene Einheit. Kant faßte die Gewißheit des Geistes als sich selbst unterscheidende Einheit, nicht als abstract idealistische, wie Leibnitz. Er bekämpfte ebensowohl den Skepticismus, der die französische Revolution veranlaßte, als den Dogmatismus. Jener leugnete, daß der Mensch Gott wissen könne, er leugnete zugleich die Existenz Gottes. Kant fragt dagegen: habt ihr Skeptiker, die ihr dem Menschen die Erkenntniß der Wahrheit absprecht, schon das Erkenntnißvermögen untersucht, ob es die Wahrheit erkennen könne oder nicht? Nein, ihr habt es nicht gethan, eben so wenig als die Dogmatiker, die die Erkenntniß Gottes in endlich festen Bestimmungen behaupten. Kant will nichts ohne Kritik gelten lassen, dringt aber auf Anerkennung der Wahrheit, theoretisch und praktisch auf die Idee, während die französische Bildung die philosophische Idee als Ideologie, als unpraktisch ansah. Kant gab damit dem Geiste wieder einen Inhalt und führte ihn zu sich selbst zurück. Die Kantische Philosophie ist das kritische Feuer des Sinnes und Verstandes, des Sensualismus und abstracten Idealismus von Locke und Cartesius an. Alle Keime der Entwickelung der neuen Zeit sind in ihr enthalten: der Geist bestimmt sich selbst, denn nur so ist er frei. Das ist sein großes Princip — welches bald allgemein geistiges Bewußtsein werden sollte — in jener flachen Zeit und es bildete sie selbstständig heran. Wie viel verdanken wir doch Kant! Nicht blos den Fortschritt der Philosophie und damit in allen anderen Wissenschaften, sondern auch besonders die praktische Vernunft, die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes. Dadurch kam wieder Charakter und Bestimmtheit ins Leben, die gänzlich geschwunden zu sein ... blieb jedoch Manches bei Kant synkretistisch. ...e aufgehoben, das Kantische Princip ... werden. Der Mann, welcher dies

that, war Johann Gottlieb Fichte. Kant war in der großen Täuschung befangen, daß die Freiheit im Staate durch das Aufgeben der Freiheit vor dem Staate erreicht werden soll. Kommt der Staat nur dadurch zu Stande, daß die Einzelnen ihren Willen aufgeben, so ist der Staat consequent das Gegentheil der Freiheit, die Nothwendigkeit. Kant zieht diese Consequenz nicht: wenn die Menschen einer Gemeinsamkeit, eines rechtlichen Zustandes bedürfen, und denselben dadurch constituiren, daß sie ihren Eigenwillen durch Vertrag in einen allgemeinen Willen verwandeln, so ist dieser allgemeine Wille, welcher nicht mehr der Einzelwille ist, der allein frei sein soll, darum nothwendig oder demselben entgegengesetzt Zwang. Fichte zieht diese Consequenz im Naturrechte. Er sagt, jeder muß so viel Gewalt als Recht haben, aber dies ist nur in einem Gemeinwesen möglich. Die Aufgabe und der Begriff desselben ist, eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die zusammen leben, das Recht oder das, was sie nothwendig allein wollen, erzwungen werden kann. Der Staat wird so durch die Aufgabe der Freiheit eine unfreiwillige Einrichtung, eine Zwangsanstalt. Fichte stellt als Grundsatz des Rechtes auf: jeder soll seine Freiheit, nämlich den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit der Anderen beschränken, ähnlich wie er das Ich durch das Nicht-Ich sich beschränken ließ. Dadurch wird der ursprüngliche Vertrag bei ihm zu einer Menge von Verträgen, die durch die Polizei aufrecht erhalten werden sollen. Der Staat wird zu einem Noth- und Polizeistaate. So traurig uns diese Consequenz scheint, so mußte sie doch gezogen werden, und giebt uns überdies noch einen Beweis von der Kraft des Willens dieses Philosophen, der in seiner Selbstgewißheit, in der Freiheit seines Ich vor Nichts zurückbebte.

In Fichte personifizirte sich die Autonomie des Willens, in ihm wurde das Kantische Princip der Freiheit des Geistes persönlicher Charakter. Einen solchen willensstarken Mann brauchte das schmachvoll gesunkene Vaterland, welches in Gefahr war, seine Freiheit ganz und gar einzubüßen und eine Provinz des französischen Kaiserreiches zu werden *). Damals schwieg Alles aus

*) Steffens (was ich erlebte Bd. 6. S. 274.) sagt über Fichte damals Folgendes: „Unter den Philosophen war Fichte, wenn er auch viele

Furcht vor dem Mächtigen der Welt, Niemand wagte zu reden. Die Facultätsleute waren zufrieden, ihre Wissenschaft treiben zu können: die Theologen bekümmerten sich, wie heute, um das Seelenheil, die Freiheit des Geistes lag ihnen wenig am Herzen, die Juristen lernten ihr römisches Recht und die alte Reichsverfassung, die vernichtet war, die Mediciner prakticirten und amputirten auf den Schlachtfeldern. Alles schwieg — nur der Philosoph schwieg nicht.

Das arme Vaterland vermochte nichts dem gewaltigen Eroberer entgegenzusetzen, der es durch seine eigenen Söhne zerfleischte. Ja, Schande über Schande, Deutsche hausten unter französischen Fahnen viel schlimmer in deutschen Landen, als Nationalfranzosen. Es blutete an allen Wunden, das arme Vaterland; es wüthete gegen sich selbst, es hatte seine Abkunft ganz und gar vergessen, es fing an sich selbst aufzugeben. Es wurde mit Füßen getreten, und trat sich selbst mit Füßen. Nirgends politische Gesinnung, kraftlos und gelähmt an den edelsten Organen, zerschlagen an allen Gliedern, schien es dahin zu sterben. Der Geist des Volkes schien gewichen oder schon des Todes verblichen zu sein; er hatte aber sein gebildetes Bewußtsein in die Wissenschaft zurückgezogen und war bloße Theorie, welche aber auch seine ganze

---

Gegner fand, doch von großem Einfluß. Seine Gesinnung, ja selbst seine abgeschlossene scharfe Eigenthümlichkeit bildete einen festen Haltpunkt, und durch seine rücksichtslose nationale Kühnheit gewann er viele Menschen, von denen er wissenschaftlich getrennt war; ja er hatte schon den Grund gelegt zu einer Ansicht des Lebens, die in der schwankenden Zeit eine große geschichtliche Bedeutung erhielt; die Verwirrung, in welche die religiöse und wissenschaftliche, wie die bürgerliche Existenz gerathen war, mußte einen Jeden zu der Einsicht führen, wie nothwendig es war, einen großen, alles leitenden Gedanken kühn hervorzuheben als den absolut gebietenden, mußte als ein Herrscher anerkannt werden, auch wo er nicht verstanden ward. Durch ihn ward in der That der Grund gelegt zu einem wunderbaren Entschluß, der davon ausging, wo möglich eine neue treffliche Generation durch die Erziehung der Kinder hervorzurufen, die Pestalozzi schon früher in der Schweiz angefangen hatte und sich unter [illegible] Modificationen in Deutschland ausbreitete, [illegible] Größe den höchsten Gipfel erreichte. Die [illegible] leitenden Gedanken, der [illegible], die auch eine wirkliche [illegible]."

Kraft in sich gesogen hatte. Praktisch nahm sie sich in Fichte zusammen. Darum war auch sein Wille so mächtig, so stark, so stählern und gewaltig, daß er dem nicht minder gewaltigen, festen, eisernen, weltbeherrschenden Willen Napoleons Trotz bot. Welche Kühnheit damals! Unter Napoleons Augen in Berlin gegen den Unterdrücker des deutschen Vaterlandes Reden an die deutsche Nation zu halten. Und wie Napoleon das arme Volk mit ehernem Arme daniederhielt und es blutig schlug, so schlug, so schmähete, ja so vernichtete Fichte es in diesen Reden moralisch, — aus Liebe zum Volke, um es zum Selbstgefühle zu wecken. Seine Worte waren Flammen, die alle Auswüchse verzehrten, um den Kern des Lebens davon zu befreien. Das Volk sollte sich frei machen, sollte sich fassen und ermannen, und den Feind zum Lande hinausjagen. In diesen Reden fing der Befreiungskrieg zu keimen an. Da sieht man, welche Macht der freie Gedanke und das freie Wort ist, welche Macht die Philosophie ist, von der Viele heut zu Tage meinen und sehnlich wünschen, daß es mit ihr bald aus und vorbei sein möge. Fichte wandte sich nicht an die Fürsten, oder wie noch Luther, an den Adel, sondern an die Nation. Es kommt die Zeit des Volkes — das wird Losung der Welt — denn die Fürsten wenden sich selbst bald an das Volk, um sie vom Joche Napoleons zu befreien. Lessing hatte schon vorher in Minna von Barnhelm den Volkston angeschlagen, auch Klopstock und besonders Göthe im Götz von Berlichingen und Schiller in allen seinen Dramen. Das Alles mußte vorhergehen, damit der Volksgeist zum Bewußtsein kam, und ein Mann auftreten konnte, der ihn zum Selbstgefühle gegen den Feind und zu thätiger Gegenwehr brachte. —

[redacted]

Funfzehnte Vorlesung.

Parallele zwischen Napoleon und Fichte. — Weitere Charakteristik Napoleons. — Die große Armee. — Die alte Garde. — Die große Nation. — Die Abstraction der Weltherrschaft. — Reaction der Völker. — Napoleons Urtheil über die Kantische Philosophie. — Fichte in Jena. — Seine Entfernung. — Der Theologe Reinhard. — Fichte's Bestimmung des Gelehrten. — Seine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. — Anklage der Gegenwart. — Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. — Das Pathos desselben der Egoismus. — Wirkung der Reden an die deutsche Nation. — Die Autonomie der Freiheit wird durch sie zur Volksempfindung. — Schleiermacher über die Idee der Universitäten. — Fichte als Rector der berliner Universität. — Napoleons Unterhaltung mit Göthe über das Drama. — Weitere Parallele zwischen Napoleon und Fichte. —

[redacted]

selbst, in dessen Gliedern der Tod mit allen seinen Schrecken wüthete, welches zugleich im Begriff stand, mit der ganzen Welt den Kampf einzugehen — welche Kraft mußte ein solches Volk entwickeln, welche Führer mußte es bilden! Napoleon zeigte dem Volke, was es wollte und darum ward er der Held des Volkes. In diesem Sinne konnte Sieyes kurz nach dem 19ten Brumaire von ihm sagen: il sait tout, il peût tout, il faut tout. Consul, Kaiser, konnte er nur dadurch werden, daß er als Subject dasselbe war, was der objective Wille des Volkes. Mit dem Volke kann man in der Welt Etwas werden, nichts ohne das Volk. Nachdem das Volk in der Revolution die Furcht des Todes, dieses Herrn, empfunden hatte, neigte es sich wieder der Herrschaft zu, um dem Tode zu entgehen. Napoleon war dieser Herr, der an die Stelle des Todes und Terrorismus trat, der Herr des Lebens, der dem Leben wieder einen neuen Inhalt zu geben wußte. Er führte zwar auch das Leben zum Tode, aber nicht zur Schlachtbank, sondern in die Schlacht, wo es Ruhm und Ehre gab. Die Revolution hatte es ihm eingeimpft, daß er das Menschenleben wenig achtete, denn er hatte ja täglich den Tod vor Augen gehabt. Er soll nach der Schlacht immer gefragt haben, wie viel Pferde geblieben wären — denn diese kosten Geld — nie wie viel Menschen. Ein anderes Mal, nachdem der Sturm auf eine Batterie mehrmals abgeschlagen wurde, soll er mit Friedrich dem Großen vor der Fronte ausgerufen haben: „Wollt ihr denn ewig leben?" Freilich, wenn es galt, achtete er auch sein Leben nicht; er war persönlich tapfer, wie die Brücke bei Lodi bezeugt. Dem Tode zuzusehen, war er gewohnt, und die Gewißheit desselben von feindlicher Seite mußte ihm erwünscht sein. Es charakterisirt ihn recht, wie er bei Bautzen selbst incognito die Batterien gegen den Feind gerichtet hat. Ein polnischer Offizier, der auf dem Vorposten stand und ihn erkannte, hat uns diese Scene in einer Erzählung aufbewahrt. Gegen Morgen, in der Dämmerung kommen einige Offiziere, halten eine Weile, Einer blickt durch ein kleines Fernglas auf das russische und preußische Lager, steigt dann vom Pferde, geht auf die Batterien zu, und richtet die Kanonen. Jedesmal, wenn er mit dem Richten fertig war, zuckte sein Mund kalt lächelnd zusammen: es war das ernste kalte Lächeln der Gewißheit des Todes.

Napoleon war ein Mann, welcher sein Selbst zum Selbst der Welt erweitern wollte. Weltherrschaft ist sein eigentlicher Charakter, diese Gesinnung hatte er von Anfang an und hat er stets bewahrt. Nach dem Sturze der Minorität des Directoriums sprach er zu den Soldaten: „Soldaten, wir feiern den 1sten Vendemiaire, das schönste Fest: von diesem Tage an datirt die Gründung der Republik, die Organisation der großen Nation, und die große Nation ist berufen, die Welt in Erstaunen zu setzen und sie zu trösten." Er schrieb ans Directorium: „Wenn man die wahren Grundsätze der Politik befolgt, welche nur das Ergebniß der Wechselfälle, der Berechnung und der Verhältnisse sind, so werden wir auf lange Zeit hinaus die große Nation und der Schiedsrichter von Europa sein; ja noch mehr: wir halten bereits die Wage und können sie nach Gefallen steigen und sinken lassen, und ich sehe gar keine Unmöglichkeit, in einigen Jahren zu jenen großen Resultaten zu kommen, die die erhitzte Phantasie uns gezeigt hat und die der kalte berechnende und beharrliche Mensch erreichen kann." Wir sehen, Napoleon will die französische Nation zum Welt beherrschenden Volke machen, um durch sie über die Welt zu herrschen. Das erhellt auch aus einem Gespräche mit dem Großkanzler vor Eröffnung des russischen Feldzuges. Dieser sagte zu ihm, die Herrschaft von Europa gebühre seinem hohen Geiste. Frankreich, der Mittelpunkt und die Grundlage, habe um sich her schwache Staaten, die noch dazu so getheilt wären, daß jedes Bündniß mit denselben verächtlich sei oder unmöglich. Er möge damit anfangen, zuvor das Nächste um ihn zu unterwerfen und zu theilen. Darauf antwortet Napoleon: das wäre schon im Jahre 1809 im Kriege mit Oesterreich sein Plan gewesen, das Unglück von Eßlingen habe ihn aber vereitelt. — Napoleon war sogleich ein Eroberer. Erobern konnte er nur durch Krieg, und näher durch das, was der Krieg bildet, durch die Armee. Napoleon ist im wahren Sinne des Wortes noch als Kaiser General; an der Spitze der Armee, anders kann man ihn sich nicht denken. Und er verstand nicht blos meisterhaft eine Armee zu befehligen, sondern auch den Geist in sie hineinzubringen. Die alte Garde

— ...iegserfahrenen, tapferen und sieg...

...renne sprach ihr Pathos aus:

...d pas! — Eine geübtere,

furchtbarere Armee hat es wohl nie gegeben, als die, welche Napoleon nach Rußland führte. Und wofür schlug sich diese Armee? Für den Ruhm, für die Ehre. Es war kein substanzielles Pathos, wie der Kampf für das Vaterland, sondern nur ein formelles. Und dennoch diese Tapferkeit, daß die ganze Welt aufstehen mußte, um sie zum Weichen zu bringen. Die Seele dieser Armee, die war Er. Es ist rührend, welche Liebe diese große Armee zu ihrem Führer hatte, und doch war das Band, welches beide verknüpfte, nur ein formelles, das Band des Ruhmes. Schwer zu begreifen, und doch zu begreifen, wenn man bedenkt, daß Ehre und Ruhm ein Ideelles ist, höher als das Leben. Der Ruhm war Leidenschaft der großen Armee, nicht blos Neigung und Liebe. Ehrliebe ist die Liebe zum Urtheile Anderer über uns; darum wird die Ehrliebe gar bald zur Ehrsucht. Der Ehrsüchtige fordert zuletzt, daß alle Anderen ihre Selbstliebe gegen ihn aufgeben, überhaupt jede Neigung fahren lassen sollen, und hat die Ehrsucht diesen Grad erreicht, so wird sie grenzenlose Herrschsucht, Despotie. So, sehen wir, steigert sich das Ehrgefühl (esprit de corps) nach Außen in der Armee gegen die ganze Welt zur Leidenschaft der Ehrsucht und consequent zur Herrschsucht. Diese Leidenschaft individualisirt sich in Napoleon, er ist die Spitze derselben. In ihm ist die Selbstsucht so stark, als die Ehr- und Herrschsucht. So war sein Charakter und seine Leidenschaft zugleich Charakter eines ganzen Volkes. Sein Selbst war zum Selbst der Nation und der Armee — daher die Ehrenlegion — erweitert, und das Selbst der Nation — der Volksgeist in der formellen Weise der Ehrbegierde — in ihm concentrirt. Die große Nation, die große Armee und der große Feldherr sind Ein Leib und Eine Seele: und das ist das Erhabene und Grandiose an Napoleon, durch formelle Ehre und Tapferkeit die Welt zu unterwerfen. Die Nation, die Armee oder Napoleon wollte keine andere Nation anerkennen, als die französische, welche weltbeherrschend sein sollte. Deshalb griff Er Alles an, und war ein Feind alles dessen, was neben ihm herrschen wollte. Alles was regiert von Gottes Gnaden oder sonst — Alles mußte sich beugen *), selbst der Papst — denn sein Sohn wurde König von

*) Wer kennt nicht das königliche Witzwort:

Er bürstete die Fürsten-Kinder
Und fürstete die Bürsten-Binder. —

Rom. Er hat sich auf St. Helena bitter darüber beklagt, daß seine Brüder, die er zu Königen gemacht, nicht mehr französische Prinzen, sondern Könige selbstständiger Staaten hätten sein wollen. Er litt keine Herrscher, sogar nicht seine Brüder neben sich. Dies ist die Sünde gegen den Geist, die Abstraction der Weltherrschaft. Die Welt, die Menschheit besteht aber aus selbstständigen Nationen, sie ist nicht Ein Volk oder Ein Staat, sondern Völker, durch Sitten und Einrichtungen verschieden. Die besonderen Völker wollte Napoleon nicht anerkennen, er trat sie mit Füßen. Das thun zu können, ist zwar seine furchtbare abstracte Macht, aber auch seine Ohnmacht, die gerade dadurch an den Tag kam, daß die Volksgeister in ihrer concreten Wirklichkeit sich gegen seine Abstraction erhoben. Wir sehen, im Drucke französischer oder napoleonischer Weltherrschaft ist die Welt mit sich selbst in Widerspruch gewesen: ein besonderes Volk will über alle Völker allein herrschen, und die übrigen nicht als berechtigt anerkennen. Deshalb erfassen sich diese und weisen das weltbeherrschende Volk in seine Grenzen zurück. Das eigenthümliche Leben und die Selbstständigkeit der Nationen nicht respectiren zu wollen, ist ein Wahn, eine Idee — darin war Napoleon selbst Ideolog — die nicht realisirt werden kann. Die Universalmonarchie, nach welcher die einzelnen Völker ihr Selbstgefühl aufgeben und es sich zur Ehre anrechnen sollten, dem Kaiserreiche als Provinzen einverleibt zu werden, und Theil zu haben an dem Ruhme der großen Armee, ist eine Abstraction. Doch müssen wir den Mann bewundern, der diese Idee fassen konnte, aber noch mehr sie verwirklichen wollte. Wahrlich, die Willenskraft dieses Menschen ist titanisch furchtbar, denn sie ist weltstürmerisch. Wie einst die Titanen gen Himmel stürmten, so Er gegen die Volksgeister. Das ist auch der Grund, warum Ein Volk ihn nicht bezwingen konnte, sondern die ganze Welt gegen ihn aufstehen mußte. Was für ein gewaltiger Mensch, um dessenwillen die ganze Welt in Bewegung geräth. Armeen hätten nichts vermocht, — er hätte sie, der Kampfgeübte, zertrümmert, nur die Völker vermochten es — darum nennt man mit Recht die Leipziger Schlacht die Völkerschlach[illegible] [illegible]chen Volkes kehrte sich nach [illegible] Die großartigen Züge [illegible] Wirklichkeit der Welt

mit ihrer abstracten Idee. Das Resultat war, daß die Welt in ihrer Wirklichkeit sich wieder herstellte, und die Völker zum Bewußtsein ihrer Selbstständigkeit gegen die Herrschaft kamen. Man kann Napoleon in sofern wirklich eine Zuchtruthe der Welt nennen. Er schlug die Völker so lange, bis sie zum Selbstgefühle erwachten, an deren Wirklichkeit und Individualität dann seine Idee der Weltherrschaft zerschellte. Es ist eine falsche Ansicht, zu meinen, Napoleon habe eine Art Völkerwanderung im Sinne gehabt, und ihn mit Attila, Odoaker und Anderen zu vergleichen, als habe er in sich die Kraft und den Willen verspürt, eine neue Welt zu schaffen. Er wollte aber die alte Welt umschaffen oder absorbiren zur großen Nation. Dann waren auch nicht Völker auf der Wanderung, sondern Armeen.

Es ist noch ein Moment, welches Napoleon stets in den Kampf führte, nämlich, daß er nicht geborner, legitimer Fürst war, sondern Alles durch sich selbst geworden war *). Das, fühlte er, fehle ihm. Er hat sich darüber geäußert: er könne sich nur halten, wenn er die Fürsten bekriege; griffe er sie nicht an, so griffen sie ihn an. Darum kämpfte er den Kampf der Anerkennung gegen die Legitimität. Es ist Wahres darin. Die Fürsten von Geburt konnten es ihm nie vergeben, daß er sich auf den Thron und über sie Alle hinweg geschwungen hatte, daß er, der Advokatensohn, sie vom Throne stieß, wenns ihm beliebte. Der Feldherr Napoleon wurde bewundert, der Kaiser Napoleon wurde gehaßt. Ein schreckliches Beispiel, daß man Fürst werden kann, ohne fürstlich geboren zu sein! Da ist kein Thron mehr sicher, wenn dies Princip in der Welt wird: es muß daher bekämpft werden. Die Zeit hat gelehrt, daß Napoleon recht hatte. Nach seinem Sturze brachten die Alliirten die Bourbons wieder nach Frankreich zurück.

Napoleon, hat man gesagt, ist zusammengesetzt aus Mathematik und Phantasie, Penetration und äußerster Beschränktheit, Kälte und Feuer, Schwere und Leichtigkeit, Elasticität und Zähigkeit des Bleies und wie die Antithesen alle weiter heißen.

*) Selbst der Fürst von Ligne fragte Talleyrand: wo haben Sie denn die Bekanntschaft dieses Mannes gemacht? Mich dünkt, er habe niemals mit uns zu Nacht gegessen. —

Also kurz: Napoleon ist ein widersprechender Charakter; Extreme berühren sich in ihm, er ist die Extreme selbst: damit ist aber wenig gesagt. Wir sahen, Napoleon kann gar nicht als Individuum gefaßt werden, sondern nur in Einheit mit dem Geiste der Zeit, als Kind und Bändiger der Revolution. Daß ein Mensch, wie Er, stehend an der Spitze der Weltbegebenheiten, oft mit sich in Widerspruch kommen mußte, versteht sich, je nachdem die Umstände den Entschluß anders gestalten; aber nie sieht man ihn unentschieden, wankend oder zagend, er weiß, was er will, und will, was er weiß. Seine Schöpfung konnte nur nicht Bestand haben, weil sie gegen die Wirklichkeit des Geistes war. Das Erbkaiserthum, die großen Reichslehne, die Besitznahme fremden Gutes und Bodens für Belohnung geleisteter Dienste, die Kronen auf den Häuptern seiner Brüder und Verwandten — Alles war erzwungen durch die Macht der Abstraction, nicht lebendig erzeugt, keine That der Völker. Aber in Allem zeigt sich doch die Consequenz seines Willens und Charakters: im Besonderen richtet er sich nach den Verhältnissen. Er soll von sich gesagt haben: „er öffne die Fächer seines Kopfes nach Belieben und schließe sie nach Belieben." Er hatte ein unabhängiges und freies Gericht, und dann auch wieder Specialcommissionen, wie es der Augenblick verlangte: die Abstraction des Willens, die Willkür setzte sich aus der Revolution in ihm fort, und weil er nicht mehr der Wille Aller war, sondern sein einzelner Wille, war er der despotische. Der despotische Wille ist politisch; er will, daß der Wille des Menschen auf die Privatverhältnisse eingeschränkt sei, daß in öffentlichen Dingen aber der Eine ungetheilte Wille der Majestät herrsche. Der Despot vernichtet die politischen Rechte, die bürgerlichen läßt er unangetastet, er hält in dieser Beziehung stark auf Recht. Die Bürger sollen nur Sinn für Besitz und Eigenthum haben; darüber hinaus soll sich ihr Sinn nicht erstrecken; wer politischen Sinn hat, der beleidigt die Majestät und ist ein Verbrecher. Auch Religion sollen sie haben, Napoleon forderte das, er stellte die Kirche wieder her und machte alle Ceremonien mit, aber die Religion war ihm nur Mittel, die Menschen zu beherrschen *).

*) Nach [illegible] sich oft über die Religion [illegible] haben: „Ich hatte das Be-

Ein Despot kann sehr mild nach Außen sein, gegen das gemeine Volk, wie man wohl sagt, aber er ist mißtrauisch gegen die Gebildeten. Napoleon förderte nur solche Wissenschaften, die

---

Bedürfniß, zu glauben, und glaubte; aber wie ich anfing zu wissen und zu denken, so fand mein Glaube Anstoß, Ungewißheit; und dies war schon bei mir im dreizehnten Jahre der Fall! Vielleicht werde ich einmal blind wieder glauben. Gott gebe es! Ich habe nichts dagegen und wünsche es sogar; denn ich fühle es, daß ein großes und wahres Glück darin liegen muß. Gleichwohl darf ich versichern, daß bei den großen Stürmen, bei den zufälligen Eingebungen der Immoralität selbst, der Mangel an diesem religiösen Glauben nie irgend einen Einfluß auf mich gehabt hat, und daß ich nie an dem Dasein Gottes zweifelte. Denn hätte meine Vernunft nicht hingereicht, ihn zu begreifen, so würde ihn mein Inneres nichts desto weniger aufgenommen haben. Meine Nerven waren in Sympathie mit diesem Gefühle. Alles verkündet das Dasein eines Gottes, dies ist nicht zu bezweifeln, aber alle unsere Religionen sind offenbar Kinder der Menschen. Warum widerlegt eine Religion die andere? Warum bekämpfen sie sich? Warum war dies zu allen Zeiten und in allen Ländern der Fall? Darum, weil die Menschen immer Menschen sind, und die Priester stets den Betrug und die Lüge einzuschwärzen suchten. Bei alle dem, sobald ich Macht hatte, beeiferte ich mich, die Religion wieder herzustellen. Ich bediente mich ihrer als Basis und Wurzel der Gesellschaft. Sie war in meinen Augen die Stütze der echten Moral, der guten Sitten und der wahrhaften Grundsätze. Und dann, die Unruhe des Menschen ist der Art, daß er dieses Unbestimmte, dieses Wunderbare, das sie ihm verhält, nicht entbehren kann. Es ist besser, daß er hier, als bei Cagliostro und Mademoiselle Lenormand oder bei Wahrsagerinnen oder Beutelschneidern seine Befriedigung findet." Als Jemand in seiner Umgebung bemerkte, daß er wohl noch fromm werden möchte, soll er gesagt haben: „er fürchte, daß dies nie der Fall sein werde, und er bedauere das, denn es liege im religiösen Gefühle unendlicher Trost. Sein Unglaube entspringe aber nicht aus Verkehrtheit, oder Ausschweifung des Geistes, sondern einzig aus der Stärke seiner Vernunft. Er fügte noch hinzu: er sei weit entfernt, Atheist zu sein; er könne aber nicht alles glauben, was man, seiner Vernunft zum Trotz, ihn lehren wolle, wenn er anders nicht falsch sein wolle, und ein Heuchler. Es sei aber kein Zweifel, daß seine Art von Unglauben in seiner Stellung als Kaiser reine Wohlthat für die Völker gewesen. Wäre er von einer Glaubenspartei beherrscht worden, wie hätte er mit gleichem Nutzen so entgegengesetzte begünstigen können? Wie hätte er die Unabhängigkeit seiner Gedanken und seiner Schritte unter der Einflüsterung eines Beichtvaters erhalten sollen, der ihn unter der Furcht vor der Hölle

blos empirisch auf Sinn und Verstand eingeschränkt sind, wie Mathematik und Naturwissenschaften. Er war dagegen ein Feind aller Wissenschaften, die auf die Idee gerichtet sind, besonders

---

regiert hätte? Welche Herrschaft könne nicht ein Schurke, der dümmste Mensch unter diesem Titel, über die Fürsten ausüben?" — Man sieht, der christliche Glaube ist in seiner Kindheit zwar an ihn gekommen, er hatte ihn aber, wie so viele andere, vergessen. Er sieht in dem Kirchenglauben nur Menschliches, und sein ganzer Glaube reducirt sich auf den Glauben, daß ein Gott ist. Was aber den katholischen Glauben selbst betrifft, so finden wir bei Las Casas darüber folgende Aussprüche Napoleons: „Als ich die Leitung der Staatsangelegenheiten übernahm, hatte ich schon meine festen und geordneten Ansichten über die großen Elemente, welche die Gesellschaft zusammenhalten. Ich hatte die ganze Wichtigkeit der Religion erwogen, ich war überzeugt und entschlossen, sie wieder herzustellen. Man kann sich aber kaum einen Begriff von dem Widerstande machen, den ich zur Wiedereinführung des Katholicismus zu furchten hatte. Man würde mir weit eher gefolgt sein, wenn ich die Fahne des Protestantismus aufgesteckt hätte. Das ging so weit, daß im Staatsrathe, wo ich die größte Mühe hatte, die Annahme des Concordats durchzusetzen, Mehrere sich blos in der Absicht ergaben, um ein Complot zu machen, demselben zu entgehen. Wohlan! sagte einer zum andern, wir wollen uns zu Protestanten machen, und dies alles wird uns dann nichts angehen. Gewiß ist, daß bei der Unordnung, in welcher ich auftrat, bei den Trümmern, auf welche ich mich gestellt sah, nur die Wahl zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus blieb. Eben so wahr ist, daß die augenblickliche Stimmung allgemein für den letztern war. Außerdem aber, daß ich in der That für meine Geburtsreligion Anhänglichkeit fühlte, hatte ich noch die höchsten Beweggründe zu meiner Entscheidung. Mit dem Aufruf zum Protestantismus würde ich die Entstehung von zwei ungefähr gleich großen Parteien veranlaßt haben, da doch mein Hauptzweck aller Entzweiung entgegen war; ich würde die Wuth einer Religionsstreitigkeit wieder herbeigeführt haben, da doch die Aufklärung des Jahrhunderts und mein Wille vorzüglich darauf hinzielten, diese verschwinden zu machen. Diese zwei Parteien würden gegen einander gewüthet, Frankreich ohnmächtig und zum Sklaven Europa's gemacht haben, da doch mein Ehrgeiz darin bestand, ihm die Herrschaft desselben zu verschaffen. Mit dem Katholicismus gelangte ich weit sicherer zu allen meinen großen Resultaten; im Innern Frankreichs verschwand die kleine Anzahl unter der großen, und ich hatte mir fest vorgenommen, jene mit einer solchen Gleichgültigkeit zu behandeln, daß bald kein Beweggrund mehr vorhanden sein sollte, eine Verschiedenheit derselben zu erkennen." [illegible] allen dem: die Religion war Napoleon [illegible] nicht, nicht Zweck.

der Philosophie. Von der Kantischen Philosophie soll er in Köln *) gesagt haben, sie sei eine unnütze Chimäre, ohne Grund, und von der deutschen Literatur überhaupt, daß sie ohne Verdienst, ohne allen Werth sei. Die Philosophie war deutsch, die höchste Ausgeburt des deutschen Geistes und kehrte sich in der Gewißheit ihrer unendlichen Selbstbestimmung und Autonomie des Willens gegen den Weltenstürmer.

Der Wendepunkt gegen den Dogmatismus fing mit Kant in der Kritik an. Theoretisch ist das Princip das Denken, praktisch der Wille: im Denken bin ich nach Kant abhängig von dem gegebenen Stoffe, im Willen dagegen bin ich frei, bestimme mich selbst. Man sieht leicht, wie in der Kritik besonders die Energie des Willens hervortreten mußte. Daß diese Autonomie doch noch in Widerstreit mit der Sinnlichkeit ist, geht uns zunächst nichts an. Die Hauptsache ist, daß der Mensch praktisch im Willen, unendlich sein soll, daß Nichts den Willen soll beugen können. Der Geist ist an und für sich frei, er muß aber, um wirklich Geist zu sein, seine Freiheit gegen Alles behaupten. Fichte, bemerkten wir, war nun diese personificirte praktische Vernunft und Autonomie des Willens. In ihm faßte sich die ganze Energie der Subjectivität des Denkens und Willens theoretisch und praktisch zusammen: darum trennte er auch das Theoretische und Praktische nicht, wie Kant. Aus der Ichheit, dem Geiste, welcher an sich die Einheit des Seins und Denkens, soll Alles heraus; die ganze Welt soll daraus deducirt und erkannt

*) Daselbst soll er eines Abends bei der Kaiserin Josephine, wo auch die Herzogin von Baiern mit ihren Kindern zugegen war, und viele angesehene Personen aus der Stadt ohne Unterschied des Ranges, über die verschiedensten Gegenstände, Religion, Unsterblichkeit der Seele, über seine Regierungsmaximen gesprochen und als die erste Tugend eines Regenten die Mäßigkeit bezeichnet haben. Nachher redete er von Geschäftssachen; im Handel zeigte er, und in Allem, was dazu gehört, die allergründlichsten Kenntnisse zum Erstaunen der Anwesenden. Als nämlich Napoleon ohne Aussicht auf eine Existenz in Paris war, entschloß er sich zu Handelsspeculationen und studirte theoretisch alles, was den Handel betrifft, auf das Eifrigste. Er entwarf schon damals Projecte, deren Großartigkeit die erfahrensten Männer von Fach in Erstaunen setzte, zu deren Ausführung aber die Fonds fehlten.

werden. Die Kritik führte den Geist wieder zu sich, wenn auch in subjectiver Form, das Princip der Individuation bei Leibnitz wurde hier zur Subjectivität. Es wurde bei Fichte zum Ideal- und Realgrunde aller Vorstellungen. Die kritische Philosophie verbreitete sich fast so schnell über Deutschland, als die Revolution über Frankreich, sie wurde Bildung der Zeit und ging immer mehr in das Volk ein, das an der Kritik erstarkte. Politische Rechte waren damals nicht vorhanden, durch welche das Volk zur Energie und zur Selbstständigkeit hätte gelangen können, es hatte objectiv in seinem Geiste nichts, das es Napoleon entgegensetzen konnte, blos subjectiv die Wissenschaft. Dazu besaß der Deutsche einen natürlichen Hang sich zu unterwerfen und in Allen den unterthänigen Diener zu machen. Es sitzt ihm jetzt noch immer in den Gliedern, bis zur Selbstverleugnung imponirt zu sein. Wie hätte das deutsche Volk damals einem solchen Herrn des Schwertes und des Todes, wie Napoleon war, Trotz bieten sollen! Die Reaction gegen Friedrich den Großen war nicht umsonst gewesen; Napoleon nannte dies „den traurigen Rest der preußischen Politik" am Sarge Friedrichs des Großen. Wie Kant das Monitum erhalten hatte wegen seiner Schrift: „die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft;" so wurde Fichte ein Atheist gescholten und von seinem Amte in Jena entfernt. Es waren immer die Theologen, welche, anstatt den Geist zu fassen, sich an die Person hielten. Der Theologe, von dem Fichte angeklagt wurde, war der Oberhofprediger Reinhard in Dresden. Hören wir Steffens aus seiner neuesten Schrift: „Was ich erlebte", der damals in Jena zugegen war: „Vom sächsischen Hofe aus und durch den Theologen Reinhard ward Fichte als Atheist angeklagt. Die Veranlassung war ein Aufsatz von Forberg im Niethhammerschen Journale: „über die sittliche Weltordnung." Fichte nahm die Verantwortlichkeit dieses Aufsatzes auf sich. Man war in Jena empört, man sah darin ein Attentat gegen den Geist freier Untersuchung, man verglich dies mit dem Wöllnerschen Religionsedicte. Fichte benahm sich fest und würdig. Als er zu einer Erklärung über seine Lehre aufgefordert wurde, äußerte er, daß wesentliche Beschränkung in seiner Lehrfreiheit ihn bestimmen würde, Jena zu verlassen. Die Antwort aus Weimar enthielt einen Verweis über die unvorsichtige Art, mit welcher er sich über die

heiligsten Gegenstände geäußert hätte, und eine Ermahnung, künftig in seinen Aeußerungen vorsichtiger zu sein. Es war, wie man sah, die Absicht des weimarischen Hofes, der Sache die Wendung zu geben, als wenn Fichte seinen Abschied genommen hätte. Der weimarische Hof fand sich durch die Aufforderung aus Dresden nicht allein, sondern auch durch die übrigen sächsisch-Ernestinischen Häuser gefesselt, die wenigstens in einer solchen Sache einen Einfluß auf die Gesammtuniversität ausübten. Der Hof deutete nun den Verweis so, als wenn er zu gleicher Zeit den Entschluß Fichte's, seinen Abschied zu nehmen, hervorrufen müßte. Als nun aber Fichte erklärte, daß dieser ihm ertheilte Verweis nicht von der Art sei, daß er ihn bewegen könnte, seinen Abschied zu fordern, sah man sich in Weimar genöthigt, ihm den Abschied zu geben, den er nicht nehmen wollte. Die Commilitonen in Jena nahmen sich ihres Lehrers an, und entwarfen Gesuche an den Hof, daß Fichte der Universität möchte erhalten werden. Aber es wurden auch andere Gesuche entworfen von den Gegnern Fichte's (von Collegen, man sagt vom Juristen Hufeland) und nach Weimar gesandt, daß man Fichte entfernen möge." Fichte wurde entfernt; man sagt, der Hof sei ungern daran gegangen, aber die Theologen hätten keine Ruhe gehabt. Es kommt immer noch vor, daß Theologen auf Höfe und Regierungen großen Einfluß üben. Spaßhaft ist es, welchen Grund die Theologen den Regierungen angegeben haben sollen, nämlich den: Fichte sage, das Ich sei alles — er sagt nämlich: Ich ist Ideal- und Realgrund aller Vorstellungen, d. h. der Grund aller Sub- und Objectivität, also der Geist; — Ich sei aber Fichte selbst, also lehre Fichte, er Johann Gottlieb Fichte sei Gott selbst, er leugne Gott und mache sich selbst zu Gott. Daran hat nun Fichte nicht gedacht. Das empirische Ich, als Subject, ist ihm nicht das reine Ich, was er an die Spitze der Erkenntniß stellt. Er unterscheidet das sehr genau, was aber die Theologen nicht thaten, die die Sache nicht begriffen, aber sehr gut verstanden — und sie verstehen es noch — dem Philosophen etwas anzuhängen. Dann ist die Wendung in der kritischen Philosophie, wenn sie anders consequent ist, weil auf den Geist, auf den Menschen überhaupt, auf das menschliche Leben gerichtet. Sie verwickelt sich zwar theoretisch und praktisch

in Widersprüche des Jenseits und Diesseits, besonders bei Kant, aber Fichte strebte mit aller Gewalt dahin, das Leben in der Gegenwart zu erfassen. Die Deutschen flüchteten von jeher gern von der Erde zum Himmel, von Draußen, der Wirklichkeit des Lebens, in das Innere des Hauses. Fichte wurde nun praktisch, er ist der kritische Praktiker, wie Kant der kritische Theoretiker. Wie oft sind wir von anderen Nationen unpraktisch genannt worden. Das Jenseits und immer das Jenseits spielte bei uns eine zu große Rolle, wir machen uns mit dem künftigen Leben so viel zu schaffen, daß wir diese Welt und die Gegenwart oft ganz vergessen. So hat neulich ein Franzose gesagt, Untersuchungen über Unsterblichkeit der Seele hätten nur die Deutschen erfinden können, denn diese abstracten Theoretiker und politisch Ohnmächtigen könnten nur für solche Möglichkeiten ein Interesse haben. Das ist viel gesagt, aber es wäre zu wünschen, daß wir zugleich mehr Interesse für das wirkliche Leben haben möchten. Die Politiker, welche das Volk gern beherrschen, verweisen es stets an den Himmel, an die jenseitige Welt, da würden die Widersprüche dieses Lebens ausgeglichen sein. Hegel nannte das Hohn. Auch Fichte empfand es tief. Der Sinn nur nach dem Jenseits gerichtet, macht schlaff für das Diesseits; man läßt sich zuletzt Alles gefallen, in Hoffnung, daß es Jenseits besser gehen werde. Ein solches Volk ist leicht zu regieren, denn es ist politisch ohne Gesinnung. Wir sehen Fichte darum den Blick auf das Diesseits richten. Sein Pathos ist ja die Gewißheit des Geistes von sich selbst in Allem, das Wissen — darum hieß seine Lehre: Wissenschaftslehre — und die Autonomie des Willens, der sich von Nichts bestimmen läßt: das ist die Bestimmung des Menschen, die Selbstbestimmung. Er wendet sich mit diesem Willen, der unbeugsam seiner selbst gewiß, der Geist ist, an den Geist: darum schreibt und hält er Reden, eingedenk des Wortes jenes Dichters: „wie spricht ein Geist zum andern Geist!" Mit Reden über die Bestimmung des Gelehrten fing er schon 1794 in Jena an, worin er sein Denken und Wollen objectivirt und mit seinem Willen den Willen Andrer stählt. „Handeln, handeln," ruft er darin aus, „das ist es, wozu wir da sind." Von sich selbst sagt er: „ich bin ein Priester der Wahrheit, ich bin in ihrem Solde, ich habe mich ver-

bindlich gemacht, alles für sie zu thun, und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihretwillen verfolgt und gehaßt werde, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte — was thäte ich dann sonderlich, als das, was ich schlechthin thun müßte. Aber ein entmanntes und nervenloses Geschlecht erträgt diese Empfindung und den Ausdruck derselben nicht." Von Jena vertrieben, las er in Berlin 1806 — ein wahres Glück, daß er im Jahre der Schmach nach Berlin kam — „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters." Mit Schmerz blickt er auf den gegenwärtigen Zustand des Vaterlandes, mit Betrübniß schaut er auf sein Zeitalter, in dem er alle Gebrechen findet, die sich in dem Egoismus der Einzelnen concentrirten. Wie können sich aber Egoisten für das Vaterland aufopfern? Fichte hebt das Leben der Gattung hervor, das Allgemeine, für das der Mensch leben solle und da sei. Die Gattung des einzelnen Menschen kann nur das Geschlecht sein und wie dasselbe allgemein geistig bestimmt ist, der Staat. Wie hätte aber damals Einer für den Staat leben können, da er gar keinen Theil hatte am Staate, sondern nur mechanisch regiert wurde. Wo kein substanzielles Interesse, keine allgemeine Gesinnung ist, da bleibt nur das Interesse für das Einzelne, eben das egoistische. Dies geißelt Fichte, wo er es trifft, auf alle mögliche Weise. Der Mensch soll ein Interesse haben für das Allgemeine, denn das allgemein geistige Band, welches Alle zusammenhält, und zu Gliedern eines geistigen Lebens verbindet, ist der Staat. Diese Gesinnung hervorzurufen, ist Fichte's ganzes Streben, dafür lebt und kämpft er. Er verwies nicht auf das Jenseits, sondern auf den Geist diesseits, den Geist des Volkes und des Staates, gerade, wie die griechischen Philosophen. Und dieser Geist ist es, der das Göttliche, Ewige in sich trägt. Fichte klagte die Gegenwart an, daß das Leben der Gattung (Interesse für den Staat) ganz verschwunden, und nur das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt, geblieben sei. Einzig und allein vermöge eine Restauration der Sitten und des Staats es zu bewirken, daß ein Jeder mit Allem, was er hat und kann, sich in den Dienst der Gattung setze. Es geschah dem Zeitalter, was keinen politischen Sinn hatte, ganz recht, daß es vom Feinde schmachvolle Behandlung erfuhr, damit es zum Bewußtsein käme, daß

man ohne den Staat, ohne dessen Selbstständigkeit nicht einmal im Privatleben sicher ist und erkenne, daß solche particuläre Gesinnung auch wirklich die gerechte Züchtigung verdiene. Fichte sieht in den Reden über das gegenwärtige Zeitalter die Gegenwart (damals nämlich, und es ist noch nicht lange her! —) als das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit an, welches sich durch die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit charakterisirte. Die folgenden Zeiten, der anhebenden Rechtfertigung und der vollendeten Rechtfertigung, sollen der Gattung, dem Staate seinen höheren Begriff wieder geben. Fortwährend erregt der gegenwärtige Zustand seinen Unwillen, der Sinn zu handeln, der praktische Trieb soll reformirt werden. Kaum hat Fichte diese seine Vorlesungen beendigt, so fällt das Vaterland, das nicht hören wollte. Ach, er hatte nur zu recht gehabt, er hatte es vorher gesagt, wie es kommen würde, er erlebte die schmachvolle Niederlage bei Jena *), wo er angefangen hatte, über die Bestimmung des Menschen zu reden, und wo man ihn so schimpflich behandelt, wo man ihn, den Apostel der deutschen [redacted]

gingen zu Herzen und entzündeten dieselben, das Gefühl der Freiheit erwachte, und fing an zu lodern, es wurde zum Triebe der Befreiung des Vaterlandes, zum Pathos politischer Freiheit und Selbstständigkeit. Die Autonomie des Willens wurde zur Volksempfindung und erhob sich zu einer Macht gegen den Feind. Denn Viele, die später so energisch im Befreiungskriege mitwirkten, hatten bei Fichte diese Reden gehört. Ihre Begeisterung theilte sich dem Volke mit, die Empfindung der Vaterlandsliebe, diese schönste Neigung, für welche das menschliche Herz schlagen kann, wurde bald allgemein. Der Egoismus der Zeit, durch die grandioseste Selbstsucht Napoleons schon gebrochen, wurde vollends vernichtet. Ihm, dem größten Helden des Jahrhunderts trat in der von ihm besetzten Hauptstadt Fichte, ein herumirrender, als Atheist vertriebener Denker, ein schlichter Philosoph, kühn, ja tollkühn entgegen, nicht im Finstern schleichend, sondern offen in freier Rede. Ich glaube, dazu gehört Muth, dazu gehört ein nicht minder starker Wille, als der Eroberer selbst hatte. Fichte war der Einzige, welcher den Mund aufthat, alle Anderen schwiegen aus Furcht. Aber Schweigen zu einer Zeit, wo es Noth thut zu reden, von Seiten derer, die die Bildung, auch wohl die Gesinnung haben, aber mit der Sprache nicht heraus wollen, die reden können und es nicht thun, ist Perfidie. Wie war es aber möglich, daß Napoleon keine Kunde von Fichte's Reden erhielt, die doch öffentlich waren? Er verstand wenig Spaß und hätte mit dem Philosophen keine Umstände gemacht. Das kam daher, weil Fichte seine Zuhörer überzeugte und weil sich unter denselben keiner fand, der es nicht für ehrlos und niederträchtig gehalten hätte, ihn dem Feinde zu verrathen, obwohl es Leute genug gab, die es mit dem Feinde hielten. Das war schon eine moralische Macht! Man muß glauben, Napoleon habe von diesen Reden nichts erfahren und nichts gewußt, aber das ist das Schöne, daß er davon nichts erfuhr, das ist das Edele, darin zeigt sich schon die bildende Gesinnung. Vielleicht auch, daß Napoleon davon hörte, aber, weil ihm alle Philosophie Ideologie war, nämlich unpraktisch und unpolitisch, es nicht beachtete. Diese Unwissenheit von Seiten Napoleons und aller Franzosen über die deutsche Philosophie hat Preußen und durch Preußen Deutschland mit gerettet. Mit gleicher Kühn=

heit wie Fichte, stärkte auch Schleiermacher die innere Gesinnung, die von Rechts wegen, wo für Altar und Heerd gekämpft wurde, eine religiöse Bedeutung hat *). Seine Schrift über die Univer-

*) Ich kann mir nicht versagen, hier Schleiermachers Predigt anzuführen, welche er in der Dreifaltigkeitskirche in Berlin vor den Freiwilligen hielt, während ihre Büchsen vor derselben standen. „Als nämlich das Volk im Jahr 1813 von dem Könige zum Kampf aufgerufen wurde, und ganz Berlin, von dem der elektrische Stoß ausging, in Bewegung war, hatten Studirende und Gymnasiasten, in Begriff, als Freiwillige uniformirt nach Breslau abzugehen, in corpore Schleiermacher ersucht, ihnen in heiliger Rede und der Feier des Abendmahls für ihr ernstes Beginnen den Segen und die Weihe, unmittelbar vor ihrem Abmarsche zu geben. Er predigte nach dem Sonntags-Evangelium Matthäus 11, 2: „Mit der Erscheinung Jesu Christi kündigte sich in der Geschichte der Welt eine neue bessere Zeit an; die alte und neue schieden von einander. Johannes, sein Vorläufer, der ihm den Weg bereiten sollte, war seiner Freimüthigkeit wegen von dem damaligen Despoten, Könige Herodes ins Gefängniß geworfen. Irre geworden an der neu begonnenen, großen Sache und ihrem Anfänger und Stifter, schickte er zwei Jünger zu Jesus mit der Frage: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten. Jesus selbst ertheilt auf diese Frage eine bestimmte Antwort und giebt die Kennzeichen an, an welchen man die herannahende bessere Zeit richtig erkennen könne. So damals und jetzt! — Unsere Nation steht nach schweren Drangsalen auf dem letzten Scheidepunkte der Entscheidung. Das Loos ist geworfen, entweder Untergang oder Freiheit und Erlösung. Wir erflehen und hoffen diese. Aber werdet klar und gewiß, täuscht euch nicht. Woran könnt ihr erkennen und wissen, daß es wirklich besser werden wird? Welche sind die einzig sichern Zeichen einer herannahenden bessern Zeit? Ich will sie der Reihe nach namhaft machen, zur richtigen Beurtheilung, und dann anwenden zur weisen Benutzung. Die einzig sicheren Kennzeichen einer herannahenden bessern Zeit, wie der Herr selbst sie angiebt, sind:

1) Wenn lang genährte Vorurtheile endlich zu schwinden anfangen: die Blinden sehen. 2) Wenn gelähmte Kräfte sich neu beleben: die Lahmen gehen. 3) Wenn das sittliche Verderben erkannt und tief empfunden wird: die Aussätzigen werden rein. 4) Wenn tausend mal verkündigte, aber immer überhörte ernste Wahrheiten endlich Eingang finden: die Tauben hören. 5) Wenn das Veraltete und Abgestorbene einem neuen frischen Leben Platz macht: die Todten stehen auf. 6) Wenn die ewigen Rechte des Menschen in jedem Menschen, auch dem Aermsten erkannt und geehrt werden, und so Eine Kraft, von unten nach oben, das ganze Volk begeisternd durchdringt: den Armen wird das

sitäten muß Jedem klar sein. Sie enthält einen keineswegs versteckten Aufruf, die inneren, im tiefsten Sinne eigenthümlichen Kräfte des Landes zu vereinigen, und so den Druck fremder vernichtender Kräfte abzuwehren, und zu besiegen. „Man schrieb an ihn, Sie würden verboten sein, wenn Sie nicht für Ihre Darstellung eine Sprache gewählt hätten, die dem Franzosen ein völlig unverständliches Sanskrit ist." Die Franzosen glaubten, daß solche Ueberschwänglichkeiten gar keinen politischen Einfluß haben könnten, und doch war diese kleine Schrift während der Jahre des Druckes ein beliebtes Handbuch der Studirenden und wirkte, wenn auch nur unmittelbar auf wenige, doch mittelbar auf sehr viele junge Männer aller deutschen Universitäten.

Evangelium gepredigt. — Dies ist unser Maßstab zur nöthigen Beurtheilung; und nun die Anwendung zur weisen Benutzung. a) Die Größe und Schwere des beginnenden, ernsten Werkes wollen wir uns nicht verhehlen; es gehört viel dazu, wenn Blinde wieder sehen, Lahme wieder gehen sollen u. s. f. b) Fest in uns entschlossen, nicht viel über die Sache reden, aber das Leben daran setzen, in männlicher Selbstbeherrschung, so daß, wie bei dem Herrn, vollbrachte Thaten sprechen und zeugen; und endlich c) Kuhn Gott vertrauen, es werde mit seiner Hülfe gelingen.

Da stand, sagt Eylert, der körperlich kleine, unscheinbare Mann, mit seinem edlen, geistvollen Angesichte, an heiliger Stätte. In frommer Begeisterung vom Herzen redend, drang er in jedes Herz, und der klare, volle Strom seiner gewaltigen Rede riß alles mit sich fort. Seine freimüthigen, kühnen Aeußerungen über die Ursachen unsers tiefen Falles, sein scharfer Tadel fortgehender Gebrechen, wie sie im engherzigen Kastengeiste hochmüthigen Aristokratismus und in den todten Formen des Bureaukratismus sich sichtbar herausgestellt, waren Blitze und Donner, die einschlugen, und die Erhebung der Herzen zu Gott und zu seiner Hülfe auf den Schwingen der Andacht waren Harfenklänge aus einer höhern Welt. — Der Gang seiner Rede war ein Guß und ein jedes Wort aus der Zeit, fur die Zeit. Und als er noch zuletzt mit dem Feuer der Begeisterung die zum Kampf gerüsteten edlen Jünglinge anredete, dann an deren großentheils anwesende Mütter sich wandte, und mit den Worten schloß: „Selig ist euer Leib, der einen solchen Sohn getragen, selig eure Brust, die ein solches Kind getränket hat" — da durchzuckte es die ganze Versammlung und in das laute Weinen und Schluchzen derselben rief Schleiermacher sein versiegelndes Amen.

Fichte wies in den Reden an die deutsche Nation seine Zuhörer an die Wirklichkeit des Lebens, an das Vaterland und die Tugend des Patriotismus. Das Volk war gewohnt, rein beherrscht zu werden. Daß der Feind es tyrannisirte, schien es kaum zu empfinden, denn die Landeshoheit, dieser Nachsprößling des Feudalismus, war bis zur hohlsten Herrscherei herabgesunken; das Volk war so an Unterthänigkeit gewöhnt, an passiven Gehorsam bis zur Knechtschaft gegen die eigene Regierung, daß, als Napoleon es noch mehr knechtete, es dies als eine schon gewohnte Sache ertrug, die sich von selbst verstand. Die Regierung war mechanisch, maschinenartig, das Leben war ohne Schwung, Trieb und freie Selbstbestimmung, die Bewaffnung nach Außen waren Söldner (die Regierungen trieben förmlich Handel damit); Deutsche mußten sich verkaufen lassen, um überall dagegen zu streiten, wo nur ein freies Gefühl sich regte — da war es nicht anders möglich, als daß Napoleon solche Regierungen selbst über den Haufen warf und die deutschen Truppen für sich kämpfen ließ, um ihnen noch den letzten Rest von Nationalgefühl zu rauben —

„Ich sah mit Deutschen Deutsche ringen
Von Eifersucht entbrannt
Und ach! ihr Vaterland —
Sie wissen nicht für wen — bezwingen."

kurz, daß die Schmach vollendet war, der deutsche Name ein Gegenstand des Hohnes und Spottes in der Welt würde. Fichte hob gegen diesen Mechanismus der Herrschaft und der selbstlosen Unterthänigkeit den Organismus des Volkslebens und der geistigen Selbstbestimmung hervor. Die Sprache sollte das Mittel sein. Hier sehen wir die Wendung nach dem Objectiven, denn die Sprache ist so recht das Eigenthum des Volkes, der Ausdruck seines Innern und das Medium allgemein geistiger Mittheilung. Aus der Sprache erkennt man den Geist des Volkes, ich muß die Sprache erlernen, um meine Gefühle und Empfindungen, die subjectiv sind, aussprechen zu können. Fichte hoffte Alles von der Sprache, an die sich die Erziehung knüpfen müsse; Alles andere weist er ab. Er will ein künftiges Deutschland [illegible] schien ihm bodenlos unterminirt zu sein, [illegible] Grund und Boden für die künf-

tige Entwickelung abgeben können. Er hofft alles von der deutschen Jugend, der die Nationalerziehung zukommen, und von der die Rettung ausgehen müsse. Und diese Erziehung soll die Jugend lehren, nothwendige Entschlüsse zu fassen. Und wofür? Für das Volk. Fichte dringt darin besonders auf Erkenntniß gegen dunkle Gefühle in allen Gebieten des Lebens, auch in der Religion. Die Jugend soll eine klare Erkenntniß der bürgerlichen Gemeinschaft haben, bevor sie in dieselbe eintritt, soll vor allen Dingen das Leben hier auf Erden nicht für ein Jammerthal halten, sondern soll schon in diesem Leben das Göttliche und Ewige erblicken *). Das Volk, sagt er, ist das wahre

*) Während der kummervollen Zeit war in Berlin die Universität gestiftet werden, ein Beweis, daß Preußen noch selbstbewußt und kräftig war. Die Franzosen dachten nicht daran, daß das politische Interesse damals bei uns vom wissenschaftlichen ausgehen musse. Aber Poesie und Philosophie gingen mit der nationalen Bewegung Hand in Hand. Als Fichte im zweiten Jahre Rector der Universität wurde, machte er es zu einer Hauptaufgabe seines Berufs: „die vereinzelnden und in jeder Beziehung schädlichen Landsmannschaften zu vertilgen; dagegen unter den Studirenden den Gedanken allgemeiner Vereine anzuregen, deren bindende Kraft in den gemeinsamen Studien und ihrer gegenseitigen Förderung durch freiesten Geistesverkehr liegen sollte, und in dem Bewußtsein des Einen Vaterlandes.“ Seine Reden hatte andre funf Reden uber das academische Leben im Geiste der Wissenschaft zur Folge, von Zimeßli, welche gegen die Nachtheile der landsmannschaftlichen Verbindungen gerichtet sind. Indem die letztern Reden die Landsmannschaften in Widersprüchen mit sich selbst verwickelt aufzeigen, ergeht an die studirende Jugend die Mahnung: „Es sammeln sich fernerhin die Junglinge verschiedener Stämme zu einer Brüdergemeinde in den geheiligten Hainen der Wissenschaft.“ Wir sehen hier den Keim der deutschen Burschenschaft, deren Pathos das Ideal der Einheit Deutschlands ist, welches gleich darauf das politische Ideal unsrer Staatsmänner war, dann Jahre lang zurückgedrängt und verfolgt wurde, bis in unsern Tagen die Einheit Deutschlands aus fürstlichem Munde laut ertönte. Wie im Politischen mit der Einheit Deutschlands sich zugleich das geschichtliche Element der Selbstständigkeit der besondern Staaten des Vaterlandes geltend machte, so finden wir auf den Universitäten mit den Vereinen von allgemeiner Tendenz auch das Particulare der landsmannschaftlichen Verbindungen, aber leider nebeneinander, und häufig einander gegenüber, nicht zu einer vermittelten Einheit und Gemeinschaft gediehen, wie dies glücklicher Weise politisch geschah. — Wir fuhrten schon aus Steffens an, daß Fichte sich in Betreff der

ewige Leben einer Mehrheit im Zeitlichen, d. h. der Geist. Dieses Ewige, sein Volk lieben, ist die wahre Vaterlandsliebe, welche allein auch den Staat regieren muß; der Staat als Mechanismus, zur Beförderung der Ordnung und Ruhe, materiellen Wohlseins hat wenig Werth. — Der Staat soll die Erziehung übernehmen; denn die alte Erziehung ging von der Kirche aus und erzog für den Himmel, die neue soll für das Leben erziehen. Vor Allen ermahnt er uns Deutsche, den Ausländern nicht zu schmeicheln und in der Noth nicht zu hadern, sondern Alle für einen Mann zu stehen; die Größe Napoleons nicht zu vergöttern, denn sei er wirklich groß, so müßten ihm alle Schmeicheleien zuwider sein. Wie Kant theoretisch den Geist zu sich selbst geführt hat, so Fichte in Allem praktisch; er erweiterte die Autonomie und Freiheit, diese Gewißheit des Selbstbewußtseins zum Volksbewußtsein und zur Befreiung von dem Feinde. Ehe aber unser Volk sich ermannte und aufstand, richtete ein unbeugsamer Charakter diese Reden an die Nation, die sich ohne dieselben vielleicht nicht so bald erfaßt hätte.

Napoleon und Fichte hatten auch im Habitus Aehnlichkeit mit einander. Beide waren klein von Statur, aber untersetzt, stämmig und kräftig. Napoleons Aussehen ist allgemein bekannt, schöne, edele Züge, aber streng, das marmorglatte Antlitz, leuchtende blitzende Augen und düstere Stirn. Der Kopf hat außerordentlich viel Aehnlichkeit mit Tiberius auf alten römischen Münzen und geschnittenen Steinen. Zu Fuß ging er mit geschränkten Armen auf dem Rücken, still in sich gekehrt, sin-

---

Volkserziehung an Pestalozzi anschloß. Dasselbe that Schleiermacher, nach dessen Ansicht der Körper ebenfalls eine bei weitem größere Aufmerksamkeit hinsichtlich seiner Ausbildung verdienen soll. In seinen Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne sprach er sich sehr günstig für alle gymnastischen Uebungen aus. Später bemächtigte sich Jahn dieser gemeinschaftlichen Idee (der Keim der Turnkunst) jener drei Männer: er wollte dadurch die verlorne Gleichmäßigkeit der menschlichen Bildung wieder herstellen. An Jahn ist zu loben der fortwährende Gedanke eines großen künftigen Vaterlandes, welchen er der Jugend mit kräftigem Sinn und treffenden Worten einzuhauchen wußte. Man spricht jetzt immer von seiner Armuth an Ideen und Gelehrsamkeit, aber jene Idee ist unendlich viel werth in unserer thatlosen Zeit.

nend, nicht ausruhend von der Arbeit, Gedanken concipirend, die alsdann zu Thaten wurden. So war auch Fichte ein kurzer, stämmiger Mann, mit schneidenden, gebietenden Zügen; auch seine Sprache hatte eine schneidende Schärfe. Beide waren Männer der That, jeder auf seine Weise; beide bis zum Uebermaße willensstark; doch fehlte ihnen auch Gemüth nicht, wenn der Wille nicht damit collidirte; sonst bezwang dieser alles andere, da sie vorzugsweise praktische Naturen waren. Man hat Napoleon vorgeworfen, daß er kein Gemüth gehabt, keine Poesie gehabt habe. Aber seine Reden an die Truppen sind nicht ohne Phantasie. Und wie liebte er das Drama, wie schätzte er Talma! Welche feine Kenntniß der Poesie er hatte, sieht man aus seiner Unterhaltung mit Göthe über den Werther. Göthe sagt: er machte über das Drama sehr bedeutende Bemerkungen, wie einer, der die tragische Bühne mit der größten Aufmerksamkeit gleich einem Criminalrichter betrachtet und dabei das Abweichen des französischen Theaters von Natur und Wahrheit sehr tief empfunden hat. So kam er auf die Schicksalsstücke mit Mißbilligung. Sie hätten einer dunkelen Zeit angehört. „Was will man jetzt mit dem Schicksale? Die Politik ist das Schicksal." Diese Bemerkungen zeigen politischen Sinn, aber auch, wie derselbe an der Welt sich seine Sphäre suchen will. An der Welt hat die That die Sphäre ihrer Verwirklichung, und weil sie dem Willen angehört, ist diese Welt die menschliche.

Wir sahen, Napoleon setzte die Revolution, nachdem er sie nach Innen gebändigt hatte, nach Außen fort, er wollte die Volksunterschiede nivelliren, wie die Revolution die Standesunterschiede aufgehoben hatte; Fichte sprach dagegen in den Reden an die deutsche Nation aus: das Volk ist das wahre ewige Leben einer Mehrheit im Zeitlichen. Er erkannte also das Volk als die Gattung an, während Napoleon die Völker unterdrückte. Die Gattung, als das Allgemeine, geht in das Besondere ein, dieses ist nicht ideenlos. Fichte hat recht, wenn er das Volk ebenfalls als Gattung und Idee betrachtet; dadurch ist es berechtigt. Er war daher und mußte für das Volk sein, während Napoleon gegen die Völker war, welche sich deshalb gegen ihn erhoben. Fichte erkannte den Geist der Menschheit in seiner Besonderung und lebendigen Wirklichkeit an, der ohne die Selbst-

ständigkeit der Nationalitäten eine unlebendige, abstracte Einheit ist, die nie verwirklicht werden kann. Das mußte Napoleon, als er nach Rußland zog, erfahren. Der kalte Winter schadete ihm zwar viel, die Natur that das ihrige, aber in dem Brande Moskau's flammte der Volksgeist empor *), und wurde zum Weltsignale für die Völker, die sich nun erhoben, um ihre Selbstständigkeit zu beweisen. Der Weltgeist erhob sich in seiner Wirklichkeit, in den Völkern gegen seine Abstraction in Napoleon. Napoleon soll auf dem Rückzuge aus Moskau, wo er in einem Schlitten fuhr, gesagt haben: „vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt" — ein französisches Sprüchwort. — Das Erhabene, hier die Weltherrschaft, wird lächerlich durch ihre Abstraction, indem sie sich gegen die wahre Wirklichkeit des Geistes (d. i. die Völker), durchsetzen will und nicht kann. Wir wollen nicht behaupten, daß Fichte Napoleon geschlagen habe, aber Fichte war der Mann, der in unserem Vaterlande wenigstens das Volksbewußtsein, den Volksgeist zum Selbstgefühle erweckte gegen die abstracte Macht des Herrn der Welt. Napoleon wurde, als er jenes Wort aussprach, inne, daß seine Idee der Wirklichkeit ermangelte, oder vielmehr der realen Möglichkeit, verwirklicht werden zu können. Er mußte aus Rußland zurück, er zog sich zurück und die Welt folgte ihm auf dem Fuße nach.

*) Rostopschin spottete der Meinung derer, welche glaubten, er habe Moskau mit einer Fackel angezündet. „Ich habe," sagte er, „die Gemüther der Menschen entzündet, an diesem furchtbaren Feuer entzünden sich die Pechfackeln leicht." Seinen Palast zündete er selbst an.

Sechzehnte Vorlesung.

Geheime Vereine. — Tugendbund. — Geheimes Committée in Berlin. — Fichte als Freimaurer. — Hardenberg. — Niebuhr. — Eichhorn. — Nicolovius. — Arndt. — Steffens. — Stein. — Die Cabinetsordre vom 20. Februar 1804. — Schön. — Errichtung der Landwehr. — Schill. — Boyen. — Scharnhorst. — Gneisenau. — Dessen Briefe an den Grafen Münster. — Borstell. — Bülow. — York. — Blucher. — Schwarzenberg. — Der hochselige König. — Aufruf an mein Volk. — Summa der Institutionen von 1807 – 1815. — Edict über die Finanzen und das Abgabesystem vom 7. Sept. 1811. — Gensd'armerie-Edict vom 30. Jul. 1812. — Erhebung des Volks. — Unsre Armee. — Görres. — Parallele zwischen Görres und Fichte. — Der französische Senat. — Die Bourbons. — Die Charte. — Napoleon. — Die Restauration. — Legitimität. — Talleyrand. — Grégoire. —

Jetzt beginnt die Zeit des Volkes, welche Friedrich der Große in Deutschland vorbereitet hatte. Früher schien es, als wären die Völker nur für die Fürsten da, welche machten, was sie wollten und Land und Leute für ihr Eigenthum ansahen. Das Volk sprach in der französischen Revolution dagegen ein kräftiges, entscheidendes Wort. Es machte sich nicht nur von despotischer Herrschaft frei, sondern befreite auch die bevorzugten Stände von ihrer Herrschaft, und trieb sie zur Bildung und Freiheit. Das Volk erhob das Recht gegen die Bevorzugung des Unrechtes, im Namen der Menschheit, und griff dadurch über die andern Völker über: die l'humanité wurde zur Abstraction.

„Während Napoleon", erzählt Steffens, „in Erfurt im höchsten Glanze den Kaiser von Rußland, die Könige von Baiern, Sachsen, Westphalen und Württemberg, die Großherzöge von Baden und Würzburg, 42 Fürsten und Prinzen, 26 Staatsminister und ein halbes Hundert Generäle um sich versammelt hatte, um vielleicht ein in Wien im Geheimen besprochenes Theilungsproject Deutschlands ins Werk zu setzen, um die gefährlichen Plane, die Preußens Existenz bedrohten, auszuführen, war

eine stille Verbrüderung, ein geheimer Widerstand gegen Napoleon thätig, eine Menge treu Verbündeter von allenthalben zerstreut, um auf jede Bewegung des französischen Heeres aufmerksam zu sein. Dieser Auftrag ward auch uns, und ein jeder sollte, unterstützt von zuverlässigen und treuen Männern, die er mit Vorsicht an sich zog und in Thätigkeit setzte, die allgemeine Absicht zu fördern suchen. In Berlin wird ein geheimes Comitée gebildet, welches eine fortwährende Aufsicht über die Vertheilung der französischen Truppen, ihre Zahl und Bewegung führte und auch die herrschende Stimmung in den verschiedenen Provinzen untersuchte. Graf Chassat hatte die Leitung des Comitée's, dem man die Dörnbergsche Insurrection und Schills Erscheinen an der Elbe zuschreibt. Er war Schleiermachers vertrauter, inniger Freund; er war mit den geheimen Unternehmungen bekannt und man mußte ihn als das ordnende und alle Verhältnisse überschauende Princip betrachten. Scharnhorst und Gneisenau standen im Hintergrund, leiteten das Ganze und suchten auf die Umgebung des Königs, ja auf ihn selbst einigen Einfluß zu gewinnen." — So reagirte also der Geist des Volkes schon im Stillen gegen die napoleonische Abstraction der Weltherrschaft. Er bereitete den Kampf im Stillen vor. Es entstanden die geheimen Vereine, welche in dem Tugendbunde ihren Ausdruck gefunden haben mögen. Daß auch Fichte davon ergriffen wurde, kann man sich denken. Varnhagen von Ense erzählt in seinen Denkwürdigkeiten 2ter Bd. S. 62: „Fichte blieb auch hier (in Berlin) der einsame Denker, der strenge Waller, unbekümmert um die Gesellschaft der Welt. Der Druck, unter dem Deutschland seufzte, beschäftigte ihn sehr, und da er alles in die Tiefe führte, so suchte er auch in den geheimen Vereinen, welche für die deutsche Sache thätig waren, eine Gestalt und Bedeutung zu finden, wobei die Philosophie mit der Politik zusammengehen konnte. Wir kamen von diesen Vereinen auf die Freimaurerei, welche als schon fertiges und sicheres Werkzeug sehr brauchbar schien, manche Ansichten und Gesinnungen im Stillen zu verbreiten. Sie wurde französischer Seits auf diese Weise schon gebraucht, in Paris, seit Napoleons Dynastie. Fichte (er war selbst Freimaurer) hielt die Maurerei ihrem Wesen nach hoch, indem sie eine Schule edler Menschheit für viele sei. Er deutete

an, daß in der Geschichte der geistigen Entwickelung neben dem esoterischen Zusammenhange der Wissenschaft auch ein exoterischer Zusammenhang denkbar sei, dessen Vermittelung und Erhebung sehr wohl das Geschäft und der Beruf einer geheimen Gesellschaft sein können; er hielt dafür, daß die Maurerei eines solchen Gehaltes fähig sei. Er wollte überhaupt nur geistige Stärkung und Erhebung, aus der die kühne That hervorgehen würde, und verwarf die äußerliche Festsetzung einer solchen, zu der man sich verschwören und deren besondrem Zwecke man alles opfern solle." Besonders waren denn Stein, Hardenberg, Eichhorn, Niebuhr und mehrere Andere thätig für die Erhaltung und Neubelebung des Staats, der letztere vorzugsweise in finanzieller Hinsicht, aber sich später auch den kriegerischen Bewegungen anschließend. Er nahm auch persönlich an den Waffenübungen Theil, um nöthigenfalls mitzukämpfen und schrieb Zeitungsartikel. Aehnlich wirkte Nicolovius. Arndt schrieb seinen Geist der Zeit und veröffentlichte Flugschriften, und dichtete Lieder für die Nationalerhebung. Steffens rief später in Breslau die Studenten auf, und zog dann selbst mit.

Es fing also in der Brust an das Herz zu schlagen für die Freiheit des Vaterlandes, es erweiterte sich, wenn es der frohen Zukunft gedachte, aber zog sich beängstigt zusammen, wenn von der trüben schmachvollen Vergangenheit die Rede war. Vor allem begegnet uns zuerst Stein, den Napoleon von seinem Ministerposten entfernt hatte. Er hatte diese Entfernung als eine Bedingung in die Artikel des Tilsiter Friedens gefordert. Stein gedachte der schönen Kabinetsordre des Königs vom 20. Februar 1804, in welcher es heißt: „die Publicistik ist für die Unterthanen die sicherste Bürgschaft gegen die Nachlässigkeit und den bösen Willen der Beamten, die ohne sie eine bedenkliche Eigenmacht erhalten würden;" er wollte dieselbe zur That machen. Diese Kabinetsordre war sowohl gegen den streng monarchischen Staat, als gegen die Beamtenmacht und den Mechanismus gerichtet, die Oeffentlichkeit gegen die geheime Staatsmacht hervorhebend. Es war richtig, das Volk wurde blos mechanisch regiert, es hatte keinen Theil an der Regierung, und wo keine Theilnahme, da ist auch kein Interesse. Aber das half wenig; erst mußte die Schlacht von Jena geschlagen werden, und diese

selbst half noch nicht. Fand doch Napoleon in Deutschland mehr Anhänger als in Frankreich selbst, und zwar unter dem degenerirten Beamtenstande am meisten; ja sie bildeten eine Partei, und eine politische Partei in Berlin. Dieser Partei, unbekümmert um alle höheren Güter des Lebens, in selbstsüchtiger Verblendung nur an das eigene Ich denkend, war jeder König und jede Regierung genehm, wenn sie nur Gehalt, Ehrenstellen, Orden erhielt und keine Opfer bringen durfte. Sie fand die Franzosenherrschaft eben so gut, als eine vaterländische, ja noch besser, denn Napoleon wußte alle, die sich ihm unentbehrlich machten, zu belohnen. Solche Beamten konnten bei jeder auf Knechtschaft gegründeten Regierung und bei jedem Regierungswechsel nur gewinnen *). Mit dieser furchtbaren Partei, die von dem

*) Wir lesen darüber bei Eylert Folgendes: „Viele damals (1806) nannten den König einen unglücklichen Schwächling, der seiner Zeit nicht mehr gewachsen und dem Kaiser Napoleon gegenüber eine Null sei. So wurde Er verhöhnt. Am frechsten und schamlosesten geschah dies in der bekannten Schrift: „Vertraute Briefe über den Preußischen Hof" und in der periodischen Schrift: „Feuerbrände." Die Tendenz war, die Herzen dem preußischen Staate ab, und der neuen französischen Herrschaft zuzuwenden. Die öffentliche Stimme nannte, ob wohl unerwiesen, den Obristen von Massenbach als ihren Verfasser. Er war ein enthusiastischer Verehrer Friedrichs des Großen (und beiläufig gesagt des Verf. Tischgenosse im Badischen Hofe, während er in Heidelberg studirte), er war für die alte strenge, militarische Disciplin; aber er merkte nicht, daß der lebendige Geist längst entflohen war (bei Prenzlow streckte er feig vor einem kleinen französischen Corps das Gewehr), nun fand er seinen angebeteten Friedrich in Napoleon wieder. Seine frühere Sympathie für den preußischen Staat schlug um in Antipathie. Kein Mensch konnte das Unglück Preußens tiefer empfinden, als er, er hielt aber Preußen für verloren. Das einzig radicale Rettungsmittel sei unbedingte Hingabe an Frankreich und seinen großen Herrscher: um den entschwundnen Geist der Einsicht und des Muthes wieder zurückzuführen, müsse bei jedem Landescollegium als Chef-Präsident, und bei jedem preußischen Regiment als General, ein von Napoleon gewählter, geborner Franzose sein und der Kronprinz müsse nach Paris geschickt und unter dem belebenden Einflusse des Kaisers erzogen werden. Er gab sogar dies als eine Immediatvorstellung an den König ein. Dieser schrieb ihm: „Euren Rath habe ich nicht verlangt und habt Ihr Euch nur wegen Eures fe[illegible] bei Prenzlow zu verantworten." An den M[illegible] in diesem Sinne, er meinte,

größten Einflusse war, hatten die Patrioten fast noch einen größern Kampf zu bestehen, als mit dem Feinde. Stein erkannte

der habe sich auch geändert, der Staar sei ihm gestochen, er begreife nun die neue Zeit und ihre verjüngende Tendenz. Der schrieb zurück: „Da ich nicht auf dem erhabenen, intelligenten Standpunkt stehe, mich zu Ihren großen und kühnen Ideen zu erheben, und nicht auf dem positiven, sie ins Leben wecken zu können: so schicke ich sie in der Anlage, als für mich gänzlich unbrauchbar zurück." — Zu den Leiden, welche die allgemeine Calamität Seinem landesväterlichen Herzen bereitete, kamen auch noch die besondern zahllosen mittelbaren und unmittelbaren persönlichen Kränkungen und Injurien, die Ihm scham- und respectlos nicht von dem übermüthigen siegreichen Feinde allein, sondern auch im Lande selbst, sogar von Menschen, die Ihm als Seine Diener früher nahe gestanden, zugefügt wurden in Pasquillen und anonymen Schriften, die wie vergiftete Pfeile die Satanität auf Ihn abdruckte. Dem bittern Geschicke, im Unglück verkannt, verhöhnt, beschmutzt und verspottet zu werden, entging Er nicht. Es schüttete vielmehr sein scharfes Geschoß im reichsten Maaße über Ihn aus. Die alte Fabel, in welcher nach dem kranken Löwen selbst ein Esel schlägt, erneuerte sich in mancherlei Formen und Farben, selbst in persiflirenden Kupferstichen, und bekundete damit die gemeine flache Denkart und Gesinnung, die den Werth der Menschen und Sachen nur nach dem jedesmaligen sichtbaren Erfolg würdigt. Das Ideal aller Herrschergröße für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, war ihnen der alles besiegende Kaiser Napoleon, und sie gefielen sich darin, in demselben Grade, als sie ihn erhöhten, den gedemüthigten Kaiser von Oesterreich und den König von Preußen herabzusetzen. Ueberreichte doch eine namhafte deutsche Universität nach der Schlacht von Auerstädt und Eylau dem Kaiser Napoleon bei seiner Anwesenheit eine prachtvolle Himmelskarte, auf welcher sein Name als ein ewiger Stern erster Größe glänzte! (Wundert den Vf. nicht, denn nichts sieht einer deutschen Universität ähnlicher). — Hiermit vergleiche Varnhagens Denkwürdigkeit, wo dieser in derselben Beziehung sagt: „der schamlose Kriegsrath von Cölln machte durch seine vertrauten Briefe und Feuerbrände den Anfang zur rücksichtslosesten Aufdeckung aller Gebrechen und Schwächen des Staats; andere suchten ihre politischen Abstractionen mit der siegenden Sache zu verbinden, um hinter dem Siege her mit ihrer Weisheit zu prunken; die unermüdliche Feder des Obersten von Massenbach bereitete ebenfalls manches Aergerniß. Am Aergsten trieb es ein dem französischen Interesse verkaufter Schreiber Namens Lange, in seinem Blatte, dem Telegraphen, worin nicht nur alle Ereignisse feindlich und hämisch zum Nachtheil Preußens erzählt wurden, sondern auch die gehässigsten persönlichen Schmähungen, selbst gegen die unglückliche, hochselige Kö-

die Nothwendigkeit, daß der Beamtenmacht Grenzen gesetzt werden mußten, und hinterließ in diesem Sinne ein sogenanntes politisches Testament, ein Cirkularschreiben an die Beamten, als er aus preußischen Diensten trat. Wir werden später darauf zurückkommen. Neulich lasen wir in den Zeitungen, daß dieses Testament eigentlich Herrn v. Schön zum Verfasser habe, wie überhaupt Vieles, was als Steins Werk gilt. So viel ist gewiß, daß beide treffliche Männer politisch zusammenstimmten, wenn sie auch nachher in einige Differenzen geriethen. Stein war nämlich nach Rußland geflohen und kam, als die Russen Napoleon verfolgten und in Ostpreußen einrückten, als Bevollmächtigter des Kaisers Alexander nach Königsberg, um daselbst bis zur Abschließung einer Uebereinkunft mit dem Könige von Preußen die öffentlichen Behörden zu leiten, alle Kräfte des Landes für die gute Sache zu nutzen und besonders für die Bewaffnung des Volks zu sorgen. Da war es Schön, welcher dem russischen Einflusse nach Yorks Waffenstillstande sich entschieden widersetzte, ja man darf sagen, den russischen Eroberungsplänen entgegentrat. Ob Stein diese Ansichten nicht gemerkt hat, ich glaube, nach seinem Charakter zu urtheilen, nicht. Vielmehr mag er ganz arglos in dieser Beziehung gewesen sein. Schön mußte ihn erst darauf aufmerksam machen, und mußte sich, als er daran nicht glauben wollte, seinem Ansinnen auf das Bestimmteste widersetzen. Er erklärte Stein, daß er keine fremde Einmischung dulden werde, daß alles nur im Namen und mit Willen des Königs von Preußen geschehen dürfe; wo nicht, so

---

nigin." — Es ist etwas Erhebendes, sagt Jean Paul, daß ein König auf einem Throne, der sich seit einigen Jahren unter dem Kriegserdbeben gesenkt hatte, gleichwohl alles erlaubte, wo er nicht verbieten konnte — was gegen ihn und einen Staat geschrieben wurde, der sich den potenzirten Protestantismus nennen darf. Mitten unter Unglücksfällen und unter Feinden trauete Er Seiner protestantischen Regierungsverfassung ein Gegengift zu gegen alle Unglückswahrsager. Und Er hatte Recht, alle Gegenschreiber überwanden nicht die Volksanhänglichkeit und der bedrängte Fürst durfte wagen, was beglückte Fürsten oft scheuen; die gedruckten Prangerchen Preußens wurden Stufen zum Ehrentempel. Wollt ihr, sobald euch England nicht genugt, einen größern Beweis, daß Preßfreiheit nur der Denkknechtschaft schade und sonst niemals!

wolle er das Volk gegen die Russen aufbieten. Stein schien nun erst über seine gefährliche Sendung zum Bewußtsein zu kommen, und vereinigte sich mit Schön, York und Dohna-Schlobitten über die weiteren Maßregeln. Die erste und wesentlichste war die Errichtung der Landwehr, welche sich so folgenreich erwiesen hat.

Der König stand zwischen der Beamtenpartei und der patriotischen Partei in der Mitte, die beide Einfluß auf ihn zu gewinnen suchten. Es war eine unglückselige Stellung des Königs inmitten dieser Parteien, denn sie hinderten ihn am kräftigen Entschluß, und führten politisch einen schwankenden Zustand herbei. Auch jetzt drängte die patriotische Partei zum Kriege, aber die andere war dagegen. Im Jahr 1809 war Schill schon das Opfer dieser Zweideutigkeit und Unentschlossenheit geworden. Es hat sich erst neulich herausgestellt, daß Gneisenau Schills Pläne gebilligt, und man dieselben deshalb als seine eigenen Pläne ansehen kann. Beide erkannten schon damals, daß nur von einem Kriege Heil zu erwarten sei, der vom Volke geführt würde. Dazu bedurfte es einer totalen Umbildung des Kriegswesens. Es mußte besonders das Ehrgefühl geweckt werden, welches bisher durch entehrende Strafen des Militairs eher war unterdrückt als befördert und gehoben worden. Es fehlte auch nicht an Männern aus dem Militairstande, die das unternahmen. Boyen schrieb schon im Jahre 1799 über die militairischen Gesetze, und redete darin das Wort der Abstellung entehrender Strafen und der Erweckung des Ehrgefühls. Die Kriegszucht sollte fortan auf Ehre begründet werden. Scharnhorst schrieb später seine „Gedanken zur Bildung einer Armee aus lauter Landeskindern" und Gneisenau seine „Freiheit der Rücken." Diese Männer weihten sich Preußens Zukunft. Boyen sagt in seinen Beiträgen zur Kenntniß Scharnhorsts: „Als ich nach dem Tilsiter Frieden zu den Arbeiten der damaligen Reorganisations-Commission hinzugezogen wurde, und dadurch in ein näheres Verhältniß mit Scharnhorst und Gneisenau trat, habe ich in allen häufigen, vertraulichen Unterredungen mit diesen Männern nur immer den Grundgedanken gefunden, daß, im Fall eines damals sehr zu besorgenden, überraschenden Angriffs von Frankreich, man mit einer allgeimen Landesbewaffnung für

die Erhaltung des Königs und seines Geschlechts kämpfen, und im übelsten Falle, nur mit den Waffen in der Hand ehrenvoll untergehen müsse." So wurde in der Stille ein neues Heer herangebildet, das heißt, ein Heer mit einem anderen neuen Geiste, welches, als die Zeit der Befreiung kam, Wunder that. Preußen sollte nämlich nach einem Zusatz-Artikel des Tilsiter Friedens nicht mehr als 42,000 halten. Aber diese wurden ganz aus Landeskindern genommen, und dabei wurden die Leibesstrafen und das Privilegium der Geburt aufgehoben; das Offizier-Corps wurde nicht mehr aus den alten Regiments-Cantons ergänzt, sondern aus der gesammten kriegsfähigen Nation; bei Beförderungen wurde auf Talent und Verdienst vorzugsweise gesehen. Unausgesetzt wurden Rekruten geübt, und statt der gedienten Soldaten eingestellt; sie wurden, nachdem sie einexercirt worden, wieder entlassen. So wurden die Landeskinder allmälig in den Waffen geübt, und konnten, als es Zeit war, eintreten. Dies sogenannte Krümper-System bereitete die Befreiungsarmee von 1813 vor, indem aus den so einexercirten Beurlaubten im Augenblick der Kriegserklärung nicht nur jedes der zwölf Feldregimenter mit einem dritten Bataillon verstärkt werden, sondern auch noch dreizehn Reserve-Regimenter (zu drei Bataillonen) ausrücken konnten. In gleicher Art wurde die Artillerie versehen, und eine Anzahl Kavallerie-Stämme nahm die Landwehr-Kavallerie auf. — Als später die alte Canton-Verfassung mit ihren Exemtionen sich wieder geltend machen wollte, was ein Rückschritt gewesen wäre, erschien unter Boyens Ministerium das Gesetz vom 3ten September 1814 über die allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienst, zum wahren Glück des Staats. Diese Männer streuten militairisch den Saamen aus, zur Befreiung des Vaterlandes.

Die Patrioten waren und blieben im Stillen thätig, hofften und harreten aber vergebens, ihre Erwartungen wurden getäuscht. Es erschienen viele Denkschriften, um die Fürsten über ihr wahres Interesse aufzuklären. In Petersburg hielt man Gneisenau für ein Mitglied des Tugendbundes und man glaubte daselbst an das Dasein und die große Wirkung desselben. „Mein Bund," schreibt er, „ist ein anderer, ohne Zeichen und Mysterien, Gleichgestimmtheit mit Männern, die einem fremden

Einflusse nicht unterworfen sein wollen." Gneisenau war ein beharrlicher unbeugsamer Charakter; er war der Ritter des Befreiungskrieges, aber kein Ritter mittelalteriger Zeit, sondern der neuen Zeit, des Volkes, welches er mit Scharnhorst militairisch auf alle mögliche Weise vorzubereiten suchte. Keiner scheint die Franzosen so gehaßt zu haben, als er, selbst Stein war in seinem Widerwillen nicht so hartnäckig. Gneisenau war kein Politiker, aber war erfahren in allen Kenntnissen der neuesten Kriegswissenschaft, welche er meisterhaft verstand, auf die militairische Lage Preußens anzuwenden. Er war ein höchst genialer Mann; ruhig, vorsichtig und überlegt arbeitete er seine Kriegspläne aus, in welchen er unerschöpflich war und vielen combinatorischen Geist bewies. Gneisenau, sagt man, machte die Pläne, die Anderen führten sie aus. Es ist rührend, seine Briefe an den Grafen Münster zu lesen: diese rastlose Thätigkeit des Mannes, „ein kleiner Nachen auf offenem, hochtobendem Meer, ohne Steuer", diese Arbeit, um das gefallne Vaterland zu heben, aber die fortwährende Vereitelung seiner Pläne durch die Umstände und durch die Unentschlossenheit der Regierung, durch die Hindernisse, welche ihm die unpatriotische Partei in den Weg legte. Als der Krieg mit Rußland ausbrach *), hatte Gneisenau alles vorbereitet, um den Krieg mit

*) Nach Eylert waren die vertrauten Räthe des Königs und auch die einsichtvollsten Diplomaten der Meinung, daß der König, als Napoleon sich gegen Rußland rüstete, sich mit dem Kaiser Alexander gegen ihn verbinden solle. Der König allein war nicht der Meinung. „Wer," sprach Er, „verbürgt es uns, daß wenn ich nicht stark genug, allein mit der französischen Armee es aufzunehmen, mit der meinigen die preußische Grenze überschritten, und mit der russischen vereinigt und so alles aufgegeben habe — wer verbürgt es uns, daß dann der französische Kaiser nicht auf einmal seinen ganzen Plan ändert, den intendirten Krieg gegen Rußland fallen läßt; dann aber auch gewiß im Rechte des Siegers die andere Hälfte meines Landes nehmen würde; wo dann alles unwiederbringlich verloren sein würde. Nein, bei solchen großen Weltbegebenheiten, die in einer höheren Hand liegen, muß man der göttlichen Vorsehung nicht vergreifen, sondern auf ihre Winke warten. Diese sehe ich noch nicht. Nur zwei Fälle können bei meiner Ansicht eintreten. Entweder gelingt es auch diesmal dem französischen Kaiser, und dann wird er uns das, was wir jetzt noch haben, da ich seinen

den Franzosen von den Festungen aus mit Erfolg zu führen — aber Preußen verbündete sich mit seinem Feinde gegen seinen noch einzigen Retter. Das beugte ihn hart und nun riß seine Geduld. Er hatte dem Vaterlande sein Vermögen zum Opfer gebracht und es in kriegsfertigen Zustand versetzt. Er nahm seinen Abschied, denn dieser Anschluß Preußens an Frankreich war unpatriotisch; er ging nach Schweden und dann nach England. Er schrieb von Berlin aus am 10. März 1812 an den Grafen Münster: „Als im Jahre 1808 uns in Königsberg die Nachricht von den Bayonner Vorfällen erreichte, sagte der König, mich soll er (Napoleon) nicht fangen; und nun giebt er sich seinem erbittertsten Feinde, Hände und Füße gebunden, hin, der ihn sicherlich, wofern Rußland besiegt werden sollte, oder falls er selbst ein Unglück erfahren sollte, als Geißel bewahren wird. — Und wenn man weiß, durch welche Personen dies Unglück über uns gekommen ist: ein kindisch gewordener Feldmarschall, ein altes Weib, ein durch Stupidität ausgezeichneter General, ein Hofpfaffe und was sich sonst unter den höheren Ständen an diese Koryphäen noch anschloß. Diese haben dem armen, geängstigten König so viel von den Gefahren, so viel von dem Unglücke, was dadurch über das Volk kommen könne, vorgeredet, daß er sich zuletzt dieser Meinung hinneigte, durch Unterhandlungen gute Bedingungen zu erhalten hoffte, daß darüber die Anstalten zur Rettung versäumt, alles am Ende von französischen Truppen umstellt und von dem Traktat überrascht wurde." Und in einem anderen Briefe: „Man hat die Nachgiebigkeit gegen Frankreich offen gezeigt und das große Publikum glaubt, daß man triftige Gründe dazu haben müsse. Diese Ueberzeugung vermehrt und verstärkt die Gegenpartei, und läßt die Wenigen im Lichte von Enragé's erscheinen, die den Staat in die Gefahr des Umsturzes bringen wollen, nur um unseren Haß gegen Frankreich zu befriedigen. Dies macht unseren Kampf sehr schwer. Ich für

---

Willen erfüllt und ihm meine Hülfstruppen gegeben, nicht nehmen können; oder es mißlingt ihm, was ich hoffe, und dann wird der Erfolg lehren, was weiter zu thun sein wird." Stein sagte vom Könige: der König ist der Einsichtsvollste und Gescheuteste von uns allen, ohne es zu wissen.

meine Person halte den Fuß immer im Steigbügel, in jedem Augenblicke gefaßt, einer Ordnung der Dinge zu entfliehen, womit ich mich nimmer befreunden kann." Selbst nach der Vernichtung der großen französischen Armee in Rußland war man noch nicht entschlossen: York handelte keineswegs im Einverständniß mit dem Kabinet. Der König soll von Yorks Abfall betreffen gesagt haben: „da möchte Einen ja der Schlag treffen. Was ist nun zu thun?" Das war freilich ein Schlag, der zur That führte. Mehrere Generale bereiteten sich zum Kriege vor, wie Borstell, Bülow und Andere. Natürlich kam Gneisenau sogleich von England herübergeeilt. Er schrieb gleich an Münster: „Die Universitäten sind auseinander gegangen, die jungen Leute treten unter die Waffen. Die Academie in Liegnitz ist geschlossen. Die oberen Gymnasien sind verlassen. Sogar die Universität Göttingen und andere Universitäten liefern uns Rekruten. Der Geist ist vortrefflich, aber doch an manchen Orten kein Geist vorhanden, um diesen Enthusiasmus zu benutzen und zu steigern. Ich habe sehr bitter geschrieben. Ein solcher Ton wird meine Rückkunft nicht willkommen machen. Schande halber wird man mich indessen zu Gnaden annehmen." Wer sollte es aber glauben, daß Gneisenau noch während des Befreiungskrieges bald verdrängt worden wäre, so sehr wurde er chikanirt und in seiner Wirksamkeit gehemmt. Nach dem Friedensschluß erhielt er ein Gut zur Belohnung, Sommerschenburg bei Magdeburg, auf welches er sich zurückzog. Im Jahre 1841 hat man ihm hier ein Denkmal gesetzt. Gehört denn Gneisenau seinem Gute und nicht vielmehr der Nation an? Wer kommt nach Sommerschenburg? Und wer hierher kommt, gedenkt schwerlich viel an Gneisenau's Verdienste um die Erhebung des Vaterlandes, und an seine Siege. Hier in einem kleinen unbekannten Winkel ist ihm ein Denkmal errichtet! Mitten in Berlin müßte es stehen, vor den Augen der Nation. Gneisenau soll bei Hofe in keiner besondern Gunst gestanden haben. Als die Julirevolution ausbrach, kam er wieder in activen Dienst. Vielleicht war die Meinung daran schuld, daß man ihn für einen jener unbekannten Oberen der demagogischen Zeit hielt, deren man keinen entdeckt hat, so viel Mühe man sich auch in Mainz gegeben, und keinen entdecken konnte, weil es ein selbstgeschaffenes Phantom

war. — Mit Gneisenau zusammen wirkte „der alte Blücher," „der Vater Blücher," „der Marschall Vorwärts." Wer kennt ihn nicht, den alten lieben Schnurrbart? Ich mag ihn nicht charakterisiren, er ist von Göthe charakterisirt worden:

„Bewußt und groß
So riß er uns
Vom Feinde los."

Da setze einer was hinzu! Die Franzosen nannten ihn plus cher. Schwarzenberg war der Führer des Ganzen. Der Unterschied zwischen ihm und Napoleon ist, daß jener an der Spitze der Völker sich befindet, dieser an der Spitze der Armee. Schwarzenberg ist mir immer vorgekommen, wie Agamemnon unter den andern griechischen Helden: er steht zwar an der Spitze des Ganzen, aber tritt nicht so eigenthümlich hervor. Es findet sich das bei allen großen Völkerkriegen mehr oder weniger. Der das Ganze leiten und übersehen soll, der auf so vieler Rath hören muß, der darf nicht selbstsüchtig und herrschsüchtig sein, es sei denn, daß die Armee sich in ihm concentrirt, wie in Napoleon. Schwarzenberg war auch seinem Charakter nach ganz besonders dazu geeignet, die Völker zu führen; denn er hatte ja gesagt: „Wenn nur der Feind geschlagen, ob von mir oder von einem Andern, ist gleich viel." Er hatte denselben Grundsatz Erzherzog Karls, daß der Feldherr sich über jedes Menschenleben muß Rechenschaft geben können.

Im Befreiungskriege erwachte der Geist der Völker und befreite sie durch die Wirklichkeit der Idee. Die Idee, wenn sie die Menschen erfüllt, begeistert sie; der Geist des Volkes, der sie zu handeln trieb, äußerte sich als Drang nach Freiheit: denn der Geist ist frei. So wurde Jung und Alt von dieser Idee ergriffen, und da dieselbe der Geist des Volkes war, herrschte wirklich das Volk. Die Fürsten wandten sich an die Völker, der König erließ den „Aufruf an mein Volk." *) Da wurde

*) Wir lesen bei Eylert Folgendes: „Bei der Organisation der Landwehr zum großen Freiheitskampfe hatte die vorgesetzte Behörde: „Wehrlos, ehrlos!" für die Mützen der Landwehrmänner in Vorschlag gebracht [illegible] Genehmigung vorgelegt antwortete er auf de[illegible] weit, sagt zu viel und ist unbil[illegible] es im Lande, denen ihr Alter,

die Hingebung, die Fichte der Nation so sehr ans Herz gelegt hatte, allgemein, der Egoismus hörte auf, an seine Stelle trat die Aufopferung. Es war freilich nicht mehr das Preußen von 1806. Alle Bestrebungen während des Friedens gingen unter Stein und Hardenberg dahin, das Volk zum politischen Bewußtsein zu erwecken. Hardenberg verfolgte im Ganzen und Großen den von Stein bezeichneten Weg, und er stimmte ihm auch im Einzelnen viel bei. Er war nicht so streng und eisern als Stein, er war milder, aber sehr passend für die Zeitumstände. Er wußte die französischen Machthaber in vielen Dingen zu beschwichtigen, und ihnen seine Pläne und Maaßregeln so vorzustellen, als wären sie im französischen Interesse. Es ist nur zu verwundern, daß sie nicht sahen, was vorging, und daß selbst Napoleon es nicht sah, es vielmehr gut hieß, daß Hardenberg am Ruder war: „qu'un homme d'esprit est à la tête des affaires."

Man fühlte schon zu dieser Zeit, daß das streng monarchische Princip, wodurch Preußen groß, aber Deutschland zersplittert worden war, nicht mehr ausreichte, Preußen und Deutschland vom Verderben zu erretten. Die französische Revolution hatte die volksthümlichen Elemente zu sehr angeregt und man sah ein, daß diese gepflegt werden müßten. Die freien Institutionen wurden meist zwischen den Jahren 1807—1815 eingeführt. Wir fassen sie kurz so zusammen: Aufhebung der Unterthänigkeitsverhältnisse, Verwandlung der bäuerlichen Besitzungen in Eigenthum, Ablösung der Naturaldienste und Berechtigungen gegen Entschädigung, Verleihung des Eigenthumes an die Immediaten-Hintersassen auf den Domainen, Auflösbarkeit der Lehnsverbindung, jeder Familien- und Fideicommißstiftung; ferner: Gleichstellung des Adels mit den übrigen Ständen in Hinsicht des Gewerbebetriebes, gleiche Berechtigung der Stände zu den höchsten Stellen im Militair- und Civildienste, Beseitigung aller, dem freien Gewerbsbetrieb entgegenstehenden Hin-

---

Krankheit, Beruf, Familienverhältnisse u. s. w. nicht gestatten, die Waffen zu führen, die aber zu Hause durch ihren Einfluß dennoch der guten Sache nützlich werden können; solche kann man doch nicht ehrlos nennen. Nein, die Inschrift soll heißen: „Mit Gott für König und Vaterland."

derniſſe, Beſteuerung der königlichen Domainen, Widmung derſelben zur Abbürdung der Staatsſchuld, Selbſtſtändigkeit der Stadtgemeinden durch Verleihung der Städteordnung, feſte Regelung der Verhältniſſe zwiſchen Dienſtherrſchaft und Geſinde, Vereinfachung der Staatsverwaltung in allen Branchen, Aufhebung der Exemtion von der Staatenpflichtigkeit während des Krieges, Errichtung der Landwehr und des Landſturmes, allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienſte und zuletzt Verheißung und Vorbereitung zur Repräſentation des Volkes. — O'Connell nannte Friedrich Wilhelm III. deshalb den größten Reformator Europa's.

In dem Edicte über die Finanzen des Staates und das Abgabenſyſtem vom 7ten Sept. 1811 heißt es: „die Grundlage, auf welcher das im vorigen Jahre ausgeſprochene Abgabenſyſtem und die neue Geſetzgebung beruhen: Gleichheit vor dem Geſetze, Eigenthum des Grundes und Bodens, freie Benutzung deſſelben und Dispoſition über ſolche, Gewerbefreiheit, Aufhören der Zwangs- und Baugerechtigkeiten im Monopole, Tragung der Abgaben nach gleichen Grundſätzen von Jedermann, Vereinfachung derſelben und ihrer Erhebung — wollen Wir keineswegs verlaſſen, Wir wollen vielmehr fortwährend auf ſolche bauen, da Wir ſie für das Heilſamſte für die Uns anvertrauten Unterthanen aller Klaſſen halten." Am 30ten Juli 1812 erſchien das ſogenannte Gensd'armerie-Edict, eine unpaſſende Benennung für ein organiſches Geſetz, welches die Communalverhältniſſe des platten Bodens, der Städte und der Kreiſe beſtimmte und „die ſtädtiſche Entwickelung auf die Verwaltung neu regulirte." Dieſes Edict enthielt eine vorbereitende Maaßregel für die weiter beabſichtigte, die inneren Verhältniſſe des Staates im Ganzen umgeſtaltende Legislation; ſeine Tendenz war Einheit in der vollziehenden Gewalt, und wie es im Eingange heißt: „Aufhebung des Uebergewichtes, welches einzelne Claſſen von Staatsbürgern durch ihren vorherrſchenden Einfluß auf die öffentlichen Verwaltungen aller Art haben, da dieſe gleichmäßig vertheilt ſein ſollen." Demgemäß ſollten an die Stelle der Landräthe Kreisdirectoren mit ausgedehnter Wirkſamkeit treten. In dieſer Maaßregel lag eine Zukunft, aber kein Glück für die Rittergutsbeſitzer. Die [illegible] der Kreisverwaltung ſollte den-

selben in Zukunft in keinem größeren Maaße zustehen, als den beiden anderen Ständen. Es war selbst durch ein früheres Gesetz angedeutet, daß die Rittergutsbesitzer auch in der Nationalrepräsentation keinen überwiegenden Einfluß haben sollten. Denn die Generalcommission zur Regulirung der Kriegs- und Communalschulden, welche im Edicte vom 27ten October 1810 verordnet und in dem Edicte vom 7ten September 1811 in der Art organisirt war, daß sie aus je zwei Mitgliedern der Rittergutsbesitzer, Städte und Landbewohner, außerdem aus einem Mitgliede jeder der drei Hauptstädte unter einem vom Staate ernannten Chef bestand, war in §. 14 des zuletzt erwähnten Edicts zu einstweiliger Bildung der Nationalrepräsentation berufen, und man kann wohl schließen, daß wenn die provisorische, also die Uebergangsmaaßregel das bisherige Uebergewicht eines Standes nicht anerkenne, von der definitiveren dies noch weniger erwartet werden dürfe. Der Adel wäre dadurch vernichtet gewesen, und jeder Widerstand würde damals in den Zeiten der Noth und der Begeisterung unpatriotisch erschienen und mit Mißmuth aufgenommen worden sein.

Unter solchen Aussichten und Verbesserungen ging man gern in den Kampf, um das aus dem Volke organisch erzeugte Gut und Leben zu vertheidigen. Es wurde nicht gegen den Feind commandirt, gezwungen, sondern freiwillig strömte Alles herbei — es war die freiwillige Selbstbestimmung, die Autonomie des Willens —: Freiwillige, ein schönes Wort gegen das frühere „Willenlose Söldlinge," schlugen den Befreiungskrieg. Ein preußisches Corps unter York hatte mit nach Rußland marschiren müssen. Der Führer handelte ohne Befehl auf seine Verantwortlichkeit, und schlug sich auf die Seite der Russen gegen die Franzosen: es war die erste selbstbestimmende That, die zu weiteren Thaten ermuthigte. Alles war Selbstbestimmung, denn es marschirten nicht Armeen gegen Napoleon — was hätten sie gegen ihn vermocht — sondern Völker standen gegen ihn auf, und in diesen trat ihm der allgemeine Geist der Nation entgegen. Dies führte nothwendig zur Einheit. Die Volksstämme, die bisher getrennt gewesen, ja feindlich sich gegen einander bewiesen hatten, die unter Napoleons Fahnen sich selbst bekämpften, wurden von dem Geiste der Einheit und Nationalität ergriffen und kehrten sich gegen

den Feind. Und diese empfundene Einheit war Liebe zum Volke, zum Vaterlande, in der sich alle anderen Empfindungen zusammen nahmen. Zugleich wurde aber diese Liebe nothwendig Haß gegen den Feind. Die Kraft der Liebe und Zuneigung nach Innen, wurde die Kraft des Hasses nach Außen. Diese substanzielle Empfindung erzeugte die Lieder: im Befreiungskriege, beides nach Innen — der Einheit — „Was ist des Deutschen Vaterland?", und nach Außen die Lieder der Freiwilligen: „Lützows wilde verwegene Jagd." Und es blieb nicht blos bei Worten, sondern diese entflammten zur That. Nicht nur sangen die Sänger: „es ist schön und süß für das Vaterland zu sterben," sondern sie starben auch wirklich, wie Körner, den schönsten Tod, den Tod fürs Vaterland; freiwillig hatte sich die deutsche Jugend in die Schlachtreihen gestellt, freiwillig fiel sie im Kampfe, nach dem sie sich aus heißer Liebe zum Vaterlande sehnte. Sie opferte sich, ein Opfer des Geistes, ja sie verschwendete sich — wie Niebuhr in einem Briefe sagt: „unsere Armee (vom 16ten Juni 1813) hat mit beispiellosem Heldenmuthe gefochten, obwohl es ihr an erfahrener und geschickter Leitung fehlte. Es fehlte den besten Offizieren an Erfahrung, auch an kaltem Blute; sie haben ihr Leben verschwendet. Aber nach alle dem hat der verhältnißmäßig kleine Haufen unserer Armee gegen eine große Uebermacht, weil jeder gefochten hat, als ob es auf ihn ankomme, Dinge gethan, die man für unmöglich halten möchte. Fast alle Offiziere sind entweder erschossen oder verwundet, und die verwundeten haben mit größter Ordnung fortgefochten. Dabei ist die Geduld, die stille Resignation, die Frucht ihrer Thaten ohne Ursache vergehen zu sehen, die Sittlichkeit, Ordnung der Armee so erhebend, daß man vor dieser Armee Ehrfurcht haben muß." Das ist das Schöne und Große, daß auch die geringsten Menschen damals von der Liebe zum Vaterlande getrieben wurden, an ihrer Stelle groß und edel zu handeln. — Was die Führung des Krieges betrifft, so war keine solche Einheit durch einen großen Feldherrn in der Armee, als in der des Feindes. Aber dafür wurde die Einheit des Volksgeistes in jeder tapferen Brust empfunden. Es ist bekannt, wie viel die Völker noch mit Napoleon zu schaffen gehabt haben nach seinem Rückzuge aus Rußland und nach dem Verluste der tapfersten Armee. Aber

nach diesem Rückzuge zeigte er sich erst in seiner ganzen Größe. Er hatte früher nur mit Heeren zu thun gehabt; nun mit Völkern, und doch wie schwer, wie fürchterlich war der Kampf mit diesem Manne der Schlachten! Auf der einen Seite die formelle Einheit und Tapferkeit der kriegserfahrenen Armee, auf der anderen die substanzielle Einheit und Tapferkeit der weniger kriegskundigen Nationen. Dort galt es den Ruhm der Armee und die Ehre; hier die Selbstständigkeit und Freiheit der Völker. Diese hatten die Empfindung, daß sie zuletzt nur auf sich als Völkern beruhten. Daher war, wie Niebuhr in einem anderen Briefe schreibt: „die Hingabe des Einzelnen an das Ganze grenzenlos." Nur dann aber, muß man hinzusetzen, wenn sie grenzenlos ist, ist die Hingabe die rechte und wahre. Auch hier heißt es: die Liebe überwindet Alles. — In dem Worte Vaterland ist die Natur vergeistigt. Die Vaterlandsliebe hat daher nicht die Liebe zur Scholle, sondern die Familienliebe, die Liebe zum Volke, zum Inhalte, oder setzt diese voraus. So ist die Liebe nicht einzelne Empfindung, sondern allgemeine, gehört dem Geiste an. Der sich nicht für sein Volk interessirt, für dessen Sitten und Verfassung, der ihm nicht mit ganzer Seele angehören will, ist substanzlos und geistlos, ein eitel Subject, so viel Scharfsinn er sonst haben, so gelehrt, brav, fromm, gescheut er sonst sein mag. Jeder setzt im Anderen die Empfindung voraus, und so ist die Liebe zum Volke wieder die Liebe zu jedem Einzelnen aus seiner Mitte. Der Einzelne, der zum Volke gehört, liebt, wenn er sein Volk liebt, nicht sich selbst, sondern liebt sich im Volke; seine Selbstliebe ist in der Liebe zum Volke untergegangen. Seine Seligkeit ist, in der Liebe zum Ganzen sich zu empfinden und seine Selbstliebe, und damit sich, mit allem, was er hat, dem Vaterlande zum Opfer zu bringen. Andererseits opfert sich das Ganze auch wieder für die Einzelnen auf; und da giebt es nichts Schöneres auf Erden, als diese gegenseitige Liebe, als für sein Volk zu leben, zu leiden in trüben Tagen, zu sterben, wenn die Ehre und Freiheit des Volkes es fordert. Es ist dann Pflicht des Menschen, nicht blos fürs Vaterland zu sterben, sondern freudig zu sterben, von Herzen gern. Das ist die Hingabe, die grenzenlos ist. Diese Macht des Geistes, diese Liebe des Einzelnen zum Ganzen war

die allgemeine Empfindung im Befreiungskriege vom Höchsten bis zum Geringsten. Alles stand auf, die Fürsten, der Adel, das Volk; alle Stände wurden von dem Gefühle der Einheit ergriffen, und zwar, sich hinzugeben, sich aufzuopfern fürs Allgemeine. Waren die Fürsten auch keine Feldherren, wie Napoleon, so gehörten sie aber ganz besonders zum Volke, denn sie sind der persönliche Wille desselben. Giebt dieser höchste Wille sich hin, geht er in die Schlacht, wer will da zurückbleiben? Diese Gegenwart der Fürsten war ein schönes Moment im Befreiungskriege. Zur Armee gehört der General, zum Volke der Fürst. Es wurde Alles volksthümlich, die Armee sowohl, als das Cabinet: denn es war ein Krieg der Völker. Alles nahm diese Richtung, die Fichte den Gebildeten vorgezeichnet hatte, den Egoismus zu überwinden und sich frei zu machen. In sofern kann man wirklich sagen, regierte damals das Volk durch die Hingabe des Einzelnen an dasselbe, die dadurch Patrioten wurden. Es ging das Gebot des Geistes an Jeden: „Aufruf an mein Volk," das ist der Ruf des Volksgeistes selbst, und Der, welcher es proclamirte, folgte selbst diesem Gebote: Alles für das Volk, nichts gegen dasselbe, so hieß es damals im Felde und im Cabinette. Im Felde war ganz besonders Blücher, im Cabinette Stein hervorragend. Was Fichte in wissenschaftlicher Beziehung war, das war Stein als Minister und Blücher als Feldmarschall Vorwärts. Jener der Feldmarschall Vorwärts nach Innen — der Politiker — dieser nach Außen — der Feldherr. Beide waren durchaus volksthümlich, nicht diplomatisch und taktisch: dafür war in Hardenberg und Gneisenau auch gesorgt. Aber die Hauptsache war, daß jeder ein Held war nach Außen und ein Patriot nach Innen. Für das Particuläre hatte man keinen Sinn, sondern dies war nur um des Allgemeinen willen da; diese Aufopferung vermag nur der Geist, nicht das Selbst des Einzelnen, denn dies ist egoistisch. Jedes Herz wurde zu diesem Geiste selbst, schlug nur für diesen und handelte nur in seinem Sinne. Der Einzelne vergaß sich ganz, denn er hatte sich nur versenkt ins Allgemeine. Jeder war disponirt den Geist des Volkes in sein Herz und Gemüth aufzunehmen und von ihm begeistert und beseelt sich selbst zur That und Handlung zu bestimmen. Die einzelne Empfindung war zugleich die allge-

meine, die einzelne That die Volksthat. Die Eltern rufen ihren Söhnen zu: „liebt das Vaterland mehr, denn uns", und diese fühlten es noch tiefer, als jene es aussprachen. Sie rissen sich los aus den Kreisen der unmittelbaren Umgebung und des Lebens, verließen den heimathlichen Heerd, die Eltern, Geschwister, Bräute, und zogen aus, um für das Vaterland zu kämpfen. Die studirende Jugend warf die Mappen weg, die Professoren stiegen von den Kathedern herab, und wurden freiwillige Jäger. Aber alle und jede Jugend brannte vor Begierde, dem Feinde entgegen geführt zu werden. Ja, noch mehr, Familienväter, Greise stellten sich, auch zarte Mädchen traten verkleidet in die Reihen der Männer und fielen fürs Vaterland. Die Frauen blieben in ihren Kreisen nicht zurück, sie nahmen den Schmuck von Hals und Armen und brachten ihn dem Vaterlande zum Opfer: an die Stelle des Goldes trat das Eisen. Es bildeten sich Frauenvereine, die Verwundeten und Kranken zu pflegen, die Mädchen warfen Stick- und Stricknadeln weg und zupften Charpie: alle Arbeit und Thätigkeit, auch die geringste, galt der Befreiung des Vaterlandes. —

Alles Besondere ist ein Nichtiges gegen das Allgemeine; die besonderen Kreise des Lebens kommen im Kriege zur Empfindung und Anschauung ihrer Nichtigkeit und Endlichkeit. Im Kriege wird das Endliche als endlich gesetzt, im Frieden verfestet sich dasselbe; daher ist der Krieg gegen die besonderen Interessen, er macht Ernst mit der Endlichkeit, thut mehr als die beste Predigt, die häufig das Endliche neben dem Unendlichen bestehen läßt. Sagt man zu dem Menschen: er soll für sein Leben kämpfen, für sein Gut und Eigenthum, so heißt das, er soll für Endliches streiten. Leben, Eigenthum habe ich nur durch das Ganze, durch den Staat, der es schützt. Nur für mein Leben, für irdische Güter gebe ich nicht in den Tod, sondern für den Staat, denn jene Dinge gebe ich gerade hin und opfere sie auf. Ich habe und bin nur durch den Staat, was ich bin und habe: wird daher der Staat gefährdet, so ist mein Leben, mein Eigenthum ebenfalls gefährdet. Alles Endliche wankt, wenn es heißt „Krieg." Insofern ist der Krieg wirklich eine sittliche, reinigende Macht, indem er den Menschen frei macht von den endlichen Interessen. Die höchste Ehre eines Vol-

kes ist, seine Selbstständigkeit zu behaupten; in dieser substanziellen Einheit sind alle besonderen Interessen ideell. Ein Volk, das für seine Freiheit nicht das Leben einsetzt, kennt die Freiheit nicht, ist ihrer nicht werth, denn diese geht über Leben und Tod. Geht es aber für die Freiheit in den Tod, kämpft es um sie, so kann es zwar bezwungen, aber nicht gezwungen werden: denn es zieht die Freiheit der Knechtschaft vor, und springt lieber über die Klinge, als daß es die Unterwerfung erleben möchte. *)

---

*) Hier ist der Ort, eines Mannes zu gedenken, welcher sein Vaterland mit befreien half, nicht als ein Mann, sondern als eine — Macht: ich meine Görres. Man nannte ihn den Alliirten der großen Mächte. Görres ist ein ähnlicher Charakter wie Fichte: er ist der politische Romantiker, wie Fichte der politische Kritiker. So sehr beide von einander verschieden sind, so haben sie doch manches wieder miteinander gemein. Beide gehören der Neuzeit an, ihre Bildung ist modern; beide gehen aus von der Gegenwart, streben in die Vergangenheit und Zukunft. Zunächst ist ihre Bildung die abstracte Verstandesbildung. Der scharfe Verstand des einen hebt sich selbst im speculativen Begriffe nicht auf, er widersetzt sich demselben fortwährend; der scharfe Verstand des andern ist aber nicht sicher vor der Phantasie. Beide sind gleich willensstark. Fichte will lieber umkommen in der feigen Zeit, als schweigen; Görres will lieber gestoßen und gefesselt sein, als „das schüchterne gelehrte Wesen" an sich haben und leiden. Es fehlt beiden die Gelegenheit zu handeln, das will ihnen die Brust sprengen. Fichte schrieb einen „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution": er zeigt darin die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, insofern dadurch die Regierungsformen der Staaten verändert würden; er begründet dieselbe auf den Socialcontract: die Autorität der politischen Gewalten beruht nach ihm auf der allgemeinen Volksübereinstimmung. Der Zweck aller Regierungsformen ist ihm das Wohl des Volkes; daraus folgert er, daß Gewalten, die das Vertrauen des Volks nicht haben, über das Volk nicht herrschen können; daß von denselben eingeführte Institutionen, die ungerecht sind und Mißbräuche verursachen, entweder verändert werden, oder ganz und gar aufgehoben werden sollen. Genug, er redet der Revolution das Wort gegen das alte historische Recht und das Feudalwesen. — Görres war schon als Schüler revolutionär: er predigte der Classe Freiheit und Gleichheit: seine Mitschüler sollten keine Sclavenseelen länger bleiben, sondern Republikaner werden. Mit der phrygischen Mütze auf dem Kopfe redete er zu ihnen, als wie zum Volke. Die hochherzige französische Republik, so sprach er, ist die rechtmäßige Erbin des linken Rheinufers,

Wir können hier den Befreiungskrieg nicht weiter verfolgen, können hier die Schlachten, die geschlagen worden, nicht erzählen, und die Thaten der Völker, dies ist allgemein bekannt; es kommt hier nur darauf an, die waltenden Ideen in allen Handlungen und Vorgängen des Befreiungskrieges zum Bewußtsein zu bringen, den Geist zu erfassen, der sich in allen diesen Begebenheiten durchsetzt und wirksam erweist. Fragen wir nach den einfachen Kategorien derselben, so ergeben sie sich als Einheit, Liebe oder Aufopferung, und Selbstbestimmung des Einzelnen in Einheit mit dem Ganzen. Dies zeigte sich auch nach Außen: Einheit gegen den Feind der Welt und gegen ihre Abstraction, Aufopferung der besonderen Interessen, Selbstbestimmung Aller gegen den Feind. — Das Resultat des Kampfes war, daß Napoleon abdanken und sich nach Elba einschiffen mußte. Auf einer Insel geboren, wurde er von der Wirklichkeit des Geistes der Menschheit, von den Völkern auf eine Insel zurückgeworfen, die ihn gefangen hielten: er war der Gefangene der Völker und Nationen. Die Kriege hörten auf, die Völker kehrten zurück, und nun kam die Zeit der restaurirenden Diplomaten: der Wiener Congreß. Die Alliirten brachten sogleich die Bourbons wieder

---

sie möge dasselbe als ein geringes Zeichen ihrer Achtung und Zuneigung gütigst von ihnen (den Schülern) annehmen. Görres wurde später der Sprecher jener Commission nach Paris, welche im Jahr 1799 den Anschluß des linken Rheinufers an die Republik bewirken und ausführen sollte. Aber die Republik wollte sich dasselbe nicht anbieten lassen, sondern wollte es nehmen. Napoleon war zu dieser Zeit fast schon mit der Freiheit und Gleichheit fertig geworden. Görres wurde enttäuscht. Er wendete sich nun der Theorie zu, für die er aber weniger, als für die Praxis geschaffen war. Wir wollen darum hier nicht näher darauf eingehen. Wir bemerken nur, daß er sich zu Fichte und Schelling angezogen fühlte, und daneben empirische Wissenschaften studirte. Darnach kam er zur Romantik, er lernte die Volksbücher kennen, und beschäftigte sich mit Symbolik und Mythologie. Es scheint das alles zuerst nur ein Nothbehelf gewesen zu sein, die Zeit mit Beschäftigung auszufüllen, denn sein Drang nach That fand keine Nahrung. Nun kam aber die Zeit, wo Deutschland anfing, sich zu ermannen. Das war wieder eine Zeit für ihn. Es galt ja die Freiheit. Görres soll einer der ersten gewesen sein, der zum Tugendbund gehörte. Nachdem er sich mit den Attributen des Götterboten beflügelt hatte, wurde er der Volksbote des Krieges.

auf den französischen Thron, die nur das alte Regime und die Namen seiner Feinde im Gedächtniß behalten hatten. Napoleon hatte alle früheren Einrichtungen unterworfen, es war nur noch der Senat übrig geblieben, den er jedoch willkürlich zusammensetzte. Er war alle Macht und Gewalt allein. Durch ihn selbst konnte ein Wechsel der Regierung nicht statt finden, und da mußte denn der Senat durch Einwirkung der fremden Herrscher aushelfen. Die in Paris anwesenden Senatoren wurden durch den Fürsten von Talleyrand als Vice-Großwahlherrn zu einer außerordentlichen Versammlung berufen. Diese beschloß nun die Absetzung Napoleons und die Einsetzung einer provisorischen Regierung, welche aus dem Fürsten von Talleyrand selbst, den Grafen von Beurnonville und Jaucourt, dem Herzog von Dalberg und dem Abte Montesquiou zusammengesetzt war. Diese entwarf nun eine Constitution, durch welche Ludwig der XVIII. auf den französischen Thron berufen wurde. Es waren in derselben nur die Grundzüge der künftigen Verfassung gegeben worden; aber die königlich Gesinnten griffen sie auf alle mögliche Weise an, die wollten gar keine Constitution, sondern wollten die alten Zustände vor der Revolution unbedingt wieder eingeführt sehen. Das Volk hatte keine Sympathie für die Bourbons, die königlich Gesinnten konnten nur durch geheime Intriguen zum Ziele gelangen. Ein allgemeiner Enthusiasmus ward blos vorgespiegelt. Montmorency brachte den Bourbons auf dem Revolutionsplatze ein Lebehoch! ein weißes Tuch mit seinem Stocke in die Luft schwenkend. Michaud erschien vor dem Kaiser Alexander mit einer Proclamation, die an alle Mauern und Wände von Paris angeschlagen wurde, und das Volk davon benachrichtete: wie sehnlichst es nach der Rückkehr der Bourbons verlange. Der Graf von Artois, Bruder des Königs, hielt am 12ten April seinen Einzug in Paris, mit der weißen Kokarde am Hute. Er sagte zu dem Volke, er habe sie vom Kaiser Franz, womit er das Einverständniß mit den fremden Mächten aussprach. Er ließ sich weißes Band geben, zerschnitt es, knüpfte ein Endchen ins Knopfloch, und sagte zu der Nationalgarde, sie möchte dasselbe ...n; so entstand der Liliernorden, der Orden für Jedermann. ... weiße Fahne flatterte bald von den Tuilerien, und die provi... ...sche Regierung nahm ein Ende. Der Graf von Artois erklärte

sich für den Statthalter des Königs bis zu dessen Ankunft. Der Senat legte die Regierung in die Hände des Grafen, welcher erklärte, daß er zwar von der Constitution wisse, die die provisorische Regierung gegeben habe, aber daß er vom Könige nicht bevollmächtigt sei, dieselbe anzunehmen. Er glaube jedoch, daß der König, so viel er denselben kenne, die Hauptpunkte genehmigen werde. Die verbündeten Mächte schlossen mit dem Grafen Artois schon am 23ten April eine vorläufige Uebereinkunft, nach welcher die Grenzen des Königreichs aber leider nur auf den Umfang desselben vor der Revolution beschränkt wurden. Das Weitere sollte bis zur Ankunft des Königs selbst abgewartet werden. Der Kaiser Alexander war den Bourbons abgeneigt; er sagte von ihnen: „die Wiederherstellung dieser Familie auf den Thron würde Veranlassung zu den gräßlichsten Racheübungen sein." Wie Recht der Kaiser gehabt, zeigte sich bald genug.

Im Kriege war die Aufopferung Pathos der Welt gewesen, im Frieden kamen sogleich die besonderen Interessen wieder zum Vorscheine und mit der Einigkeit war es aus. Es war nahe daran, daß zwischen den Völkern selbst der Krieg ausgebrochen wäre. Während dieses Streitens, Haders, Intriguirens aller Art, sprengte Napoleon die Bande, womit die Welt ihn gefesselt hielt. Die Nachricht, daß er aus Elba entwichen sei, jagte den Congreß aus einander. Er landete zu Frejus mit wenigen Getreuen, um die Welt abermals mit sich in Widerstreit zu bringen. Hier ist er nun wieder ganz der Alte; er ist der Armee im Voraus gewiß. Darin zeigt sich seine Objectivität und Bedeutung, daß er sich nur zu zeigen braucht, um die ganze Welt in Bewegung zu setzen. Was für ein Mensch, der durch seine bloße Erscheinung die Bourbons vom Throne jagt. — Die Völker wurden nochmals auf die Probe gestellt, ob sie noch einig wären unter einander, denn dies mußten sie von Neuem beweisen *). — Mit welcher Bestimmtheit und Sicherheit ging

*) Wir wollen nicht weiter daran erinnern, sondern es von Herzen vergessen, daß Sachsen noch während der Schlacht von Leipzig auf Napoleons Seite war. Niebuhr forderte deshalb, daß es darum geachtet, sein Name ausgelöscht, und einem andern deutschen Staate als Entschädigung gegeben werde. Es war diese Forderung wenigstens

Napoleon der von der Regierung gegen ihn abgesandten Armee entgegen, mit seiner kleinen Umgebung. Er hatte diese Armee gebildet, er war ihr Feldherr, das Unglück hatte sie geschieden, nicht die Gesinnung. Er und die Armee lebten beide in der Erinnerung, in der Hoffnung. Die Grenadiere sollen die weiße Kokarde der Bourbons am Casquet, aber die dreifarbige im Ranzen getragen haben, das Zeichen der Erinnerung: „wir gedenken Dein.“ Napoleon und das gegen ihn commandirte Armeecorps rücken einander immer näher. Endlich erblicken sich beide, Napoleon und seine Neunhundert und ein großes Armeecorps! Aber dieses hatte das Gefühl: „er ists“ — und Er: „sie sinds!“ Das Corps war commandirt, ihn gefangen zu nehmen. Wie hatte man sich doch geirrt! Die Regierung kannte den Geist der Armee nicht. Sich Ihm hinzugeben, war ihr Pathos. Er steigt vom Pferde, das Corps erblickend, läßt seine Mannschaft zurück, geht demselben entgegen und steht in geringer Entfernung still. Welch ein Augenblick! Was mag er da empfunden und gedacht haben! Lesen wir in seiner Seele! „Da bin ich, nun thut, wie Ihr commandirt worden, schießt mich nieder; hier stehe ich vor Euch, wehrlos, ich, ein einzelner Mann, nehmt mich gefangen; ich will sehen, ob Ihr es vermöget, es übers Herz bringen könnt, mich, Eueren Führer, der mit Euch die Welt erobert.“ — „Unmöglich!“ — Da steht er wieder mit seinem grauen Rocke und kleinen Hütchen, die allbekannte, welterschütternde Gestalt und mit ihm die ganze Er-

---

nicht formell zu rechtfertigen; denn Sachsen war souverain, und der Reichsverband aufgelöst. Dennoch bestand Niebuhr darauf, indem er geltend zu machen suchte, daß es ein höheres, unverjährbares Recht, nämlich des Volksthums gebe. — Noch während des Congresses wäre es bald Sachsens wegen zum Bruch gekommen. Auch verletzte es den König von Baiern außerordentlich, daß er sein Land gegen anderweitige Entschädigung abtreten sollte. — Der Ritter von Lang sagt in seinen Memoiren 2. Bd. S. 201: „Der erste Antrag, welcher dem persönlich in Wien anwesenden Könige, einverstanden mit allen großen Mächten geschah, war, gegen das Königreich Italien Baiern an Oesterreich abzutreten. Das verletzte den König, und auch, daß sein Schwager, der König von Sachsen sein neues Reich am Rhein suchen sollte.“

innerung der glorreichen Thaten. Er geht fest auf sie zu, blickt die alten Grenadiere an, und sie ihn. Er unterhandelt nicht mit ihnen, sondern gewohnt, daß sie auf seine Stimme hören, commandirt er ohne Weiteres: „rechts um, kehrt! Marsch!" Er voran und das ganze Corps nach mit klingendem Spiele. Was war das? Es war gegen die Subordination. Ja, aber nicht gegen den Geist der Armee, den man verkannte. Nimmer konnten es die Franzosen den Alliirten vergessen, daß sie ihnen die Bourbons wieder aufgedrungen hatten. Es war auch nicht politisch, aber legitim und der erste Schritt der Restauration. Diese Legitimität, in dem Sinne, daß sie auf göttliches Recht gestützt ist, kam von Talleyrand, und wurde, auch in unserm Vaterlande, bald allgemein beliebt. In Frankreich wurde sie und die Restauration besonders von Grégoire stark angefochten und auf eine den Franzosen sehr einleuchtende Weise persiflirt und widerlegt, wogegen Chateaubriand und die Emigranten nicht viel vermochten. In den Völkern lebte aber noch der alte Geist; freiwillig strömte alles herbei, um den Feind der Völker abermals zu bekämpfen. Es war nahe daran, daß Napoleon gesiegt hätte; man sagt allgemein, ein Zufall, daß Grouchy mit seinem Armeecorps nicht zur rechten Zeit eintraf, wäre schuld am Gegentheile. Aber da sieht man recht das Walten in der Geschichte. Unsere Armee zeigte sich wieder in ihrer ganzen Größe, denn geschlagen raffte sie sich wieder zusammen. Wellington und die Engländer wären ohne sie verloren gewesen. Die Engländer sagen, Wellington habe die Schlacht gewonnen — der mit seinem rothen Rocke hat von jeher mehr Glück als Verstand gehabt — denn er wurde von Napoleon überrascht, was gegen diesen nicht von Feldherrntalent zeigt. Die Britten haben ihn neulich wieder bei der Taufe des Prinzen von Wales den größten Feldherrn des Jahrhunderts gescholten. Er ist der allerärgste Aristokrat und allerhöchste Hochtory in **Old England**, denn er erklärte das englische System der Wahlen und der verfallenen Burgen für die höchste Staatsvollendung, ja für eine Eingebung des göttlichen Geistes selbst. — Napoleon mußte zum zweiten Male abdanken und wurde wiederum auf eine Insel verbannt, diesmal weit weg. Wie mag es ihm, dem Weltenstürmer, oft so eng ums Herz gewesen sein, so thatlos, wie ein

Napoleon der von der Regierung gegen ihn abgesandten Armee entgegen, mit seiner kleinen Umgebung. Er hatte diese Armee gebildet, er war ihr Feldherr, das Unglück hatte sie geschieden, nicht die Gesinnung. Er und die Armee lebten beide in der Erinnerung, in der Hoffnung. Die Grenadiere sollen die weiße Kokarde der Bourbons am Casquet, aber die dreifarbige im Ranzen getragen haben, das Zeichen der Erinnerung: „wir gedenken Dein." Napoleon und das gegen ihn commandirte Armeecorps rücken einander immer näher. Endlich erblicken sich beide, Napoleon und seine Neunhundert und ein großes Armeecorps! Aber dieses hatte das Gefühl: „er ists" — und Er: „sie sinds!" Das Corps war commandirt, ihn gefangen zu nehmen. Wie hatte man sich doch geirrt! Die Regierung kannte den Geist der Armee nicht. Sich Ihm hinzugeben, war ihr Pathos. Er steigt vom Pferde, das Corps erblickend, läßt seine Mannschaft zurück, geht demselben entgegen und steht in geringer Entfernung still. Welch ein Augenblick! Was mag er da empfunden und gedacht haben! Lesen wir in seiner Seele! „Da bin ich, nun thut, wie Ihr commandirt worden, schießt mich nieder; hier stehe ich vor Euch, wehrlos, ich, ein einzelner Mann, nehmt mich gefangen; ich will sehen, ob Ihr es vermöget, es übers Herz bringen könnt, mich, Eueren Führer, der mit Euch die Welt erobert." — „Unmöglich!" — Da steht er wieder mit seinem grauen Rocke und kleinen Hütchen, die allbekannte, welterschütternde Gestalt und mit ihm die ganze Er-

nicht formell zu rechtfertigen; denn Sachsen war souverain, und der Reichsverband aufgelöst. Dennoch bestand Niebuhr darauf, indem er geltend zu machen suchte, daß es ein höheres, unverjährbares Recht, nämlich des Volksthums gebe. — Noch während des Congresses wäre es bald Sachsens wegen zum Bruch gekommen. Auch verletzte es den König von Baiern außerordentlich, daß er sein Land gegen anderweitige Entschädigung abtreten sollte. — Der Ritter von Lang sagt in seinen Memoiren 2. Bd. S. 201: „Der erste Antrag, welcher dem persönlich in Wien anwesenden Könige, einverstanden mit allen großen Mächten geschah, war, gegen das Königreich Italien Baiern an Oesterreich abzutreten. Das verletzte den König, und auch, daß sein Schwager, der König von Sachsen sein neues Reich am Rhein suchen sollte."

innerung der glorreichen Thaten. Er geht fest auf sie zu, blickt die alten Grenadiere an, und sie ihn. Er unterhandelt nicht mit ihnen, sondern gewohnt, daß sie auf seine Stimme hören, commandirt er ohne Weiteres: „rechts um, kehrt! Marsch!" Er voran und das ganze Corps nach mit klingendem Spiele. Was war das? Es war gegen die Subordination. Ja, aber nicht gegen den Geist der Armee, den man verkannte. Nimmer konnten es die Franzosen den Alliirten vergessen, daß sie ihnen die Bourbons wieder aufgedrungen hatten. Es war auch nicht politisch, aber legitim und der erste Schritt der Restauration. Diese Legitimität, in dem Sinne, daß sie auf göttliches Recht gestützt ist, kam von Talleyrand, und wurde, auch in unserm Vaterlande, bald allgemein beliebt. In Frankreich wurde sie und die Restauration besonders von Grégoire stark angefochten und auf eine den Franzosen sehr einleuchtende Weise persiflirt und widerlegt, wogegen Chateaubriand und die Emigranten nicht viel vermochten. In den Völkern lebte aber noch der alte Geist; freiwillig strömte alles herbei, um den Feind der Völker abermals zu bekämpfen. Es war nahe daran, daß Napoleon gesiegt hätte; man sagt allgemein, ein Zufall, daß Grouchy mit seinem Armeecorps nicht zur rechten Zeit eintraf, wäre schuld am Gegentheile. Aber da sieht man recht das Walten in der Geschichte. Unsere Armee zeigte sich wieder in ihrer ganzen Größe, denn geschlagen raffte sie sich wieder zusammen. Wellington und die Engländer wären ohne sie verloren gewesen. Die Engländer sagen, Wellington habe die Schlacht gewonnen — der mit seinem rothen Rocke hat von jeher mehr Glück als Verstand gehabt — denn er wurde von Napoleon überrascht, was gegen diesen nicht von Feldherrntalent zeigt. Die Britten haben ihn neulich wieder bei der Taufe des Prinzen von Wales den größten Feldherrn des Jahrhunderts gescholten. Er ist der allerärgste Aristokrat und allerhöchste Hochtory in **Old England**, denn er erklärte das englische System der Wahlen und der verfallenen Burgen für die höchste Staatsvollendung, ja für eine Eingebung des göttlichen Geistes selbst. — Napoleon mußte zum zweiten Male abdanken und wurde wiederum auf eine Insel verbannt, diesmal weit weg. Wie mag es ihm, dem Weltenstürmer, oft so eng ums Herz gewesen sein, so thatlos, wie ein

Prometheus am Felsen geschmiedet, seine Lebenszeit zu vollbringen, ohne seinem Leben durch That und Arbeit Inhalt geben zu können, denn ohne jene hatte dieses keinen Werth für ihn. Wie muß ihm das Herz wehe gethan haben, den Drang nach Thaten in der Brust: er soll auch an einer Krankheit des Herzens gestorben sein, was ganz abnorm geworden war *). Seine Zeit war um, die Selbstbestimmung war das Pathos der Völker geworden, auch des französischen Volkes. Nach Außen hatte es sich bewährt, es wurde Zeit, daß es auch nach Innen sich selbst bestimmte und bildete. Dies hätte es unter Napoleon nicht gekonnt, denn dieser war jeder Selbstbestimmung des Volkes entgegen. Das verdankt ihm aber die Welt, daß er durch seinen Druck und Unterwerfungskampf die Völker zum Selbstgefühle, zu freier Selbstbestimmung erhoben hat. Und ist dieses nicht unendlich viel, ist es nicht das höchste Gut, Freiheit, die wir ihm verdanken? — Man muß Napoleon ansehen, als ein Organ des Weltgeistes, der ihn brauchte und sich seiner entledigte, als er seiner nicht mehr bedurfte. Nach seiner Entzweiung mit sich, bildete er sich in den besonderen Völkern zur lebendigen Organisation und Selbstbestimmung, zur inneren Constituirung weiter fort.

*) Es ging ihm, wie allen Andern: so lange das Glück mit ihm war, und die Macht in seinen Händen, schmeichelte man ihm, fürchtete man und bewunderte ihn. Undank, Spott und Hohn wurde sein Theil im Unglück. Gegen solche Spötter sagte Göthe: „Laßt mir meinen Kaiser in Ruh."

Siebzehnte Vorlesung.

Ludwig XVIII. — Thronrede bei Eröffnung der Deputirtenkammer 1815. — Der Herzog von Richelieu. — Karl Philipp Graf von Artois. — Die Herzogin von Angoulême. — Pavillon Marsan. — Ultras. — Heilige Allianz. — Parallele desselben mit Kants ewigem Frieden. — Die Kategorien des Befreiungskrieges: Einheit des Vaterlandes, Aufopferung fürs Ganze und Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten. — Diese Kategorien das Pathos der deutschen Staatsmänner. — Stein und Münster die Politiker des Befreiungskrieges. — Beide für die Einheit Deutschlands. — Bei Stein die Einheit das Ideal. — Bei Münster geschichtliche Wirklichkeit. — Der 6te Artikel des Pariser Friedens. — Kurhannoversche Erklärung. — Arndts Einheit Deutschlands — Die Bundesacte. — Die Kategorieen des Befreiungskrieges in derselben articulirt. — Die Natur des deutschen Bundes. — Seine Erklärung durch ihn selbst. — Allmälige Aenderung desselben in der Proceßordnung von 1817, und in der Wiener Schlußacte. — Form der Bundesacte. —

Die Allürten empfanden gleich nach dem ersten Einzuge in Paris, daß die Freiheiten der Nation geschützt werden müßten. Ludwig XVIII., dieser Linguist auf dem Throne, willigte in die Charte ein, wie man sagt, auf den Rath Alexanders. Diese Charte wurde das Vorbild vieler anderen Constitutionen. Man hielt dafür, daß nur durch eine freie Verfassung die neue Ordnung der Dinge festen Fuß gewinnen könne. Wie sehr man Recht hatte, zeigte sich bei der Rückkehr Napoleons von Elba. Es war noch kein Jahr vergangen, und doch war die Charte in den Herzen der Franzosen fester begründet, als der alte bourbonische Thron. Denn selbst Napoleon, das gerade Gegentheil aller Constitution, sah sich genöthigt, eine Constitution zu verkünden, die eine breitere Grundlage hatte, als die Charte Ludwigs XVIII. Nach der zweiten Restituirung der Bourbons dachte auch Niemand daran, den Franzosen die Charte nehmen zu wollen. Die Gesinnung des französischen Volkes war wesentlich constitutionell geworden, und wurde von Europa anerkannt.

Der politische Skepticismus der französischen Revolution, der keine besondere Staatsverfassung genügte, verlangte die vermittelnde, durchdringende Einheit aller, und beruhigte sich in der constitutionellen Form. Aber der vorherrschende Gedanke in der bourbonischen Charte war die Vermittelung zwischen dem ancien régime vor der Revolution und den revolutionären Bestrebungen. Die Gegensätze traten bald hervor. Mit dem bourbonischen Königshause schien das alte régime so eng verflochten zu sein, daß die Reaction nun wagte, ungescheut ihr Haupt zu erheben. Ludwig XVIII. empfahl schon im Jahre 1815 bei Eröffnung der Deputirtenkammer derselben, daß sie in ihren Gesetzesvorschlägen und Discussionen die Gefahren der Neuerung vermeiden möge. Schon zu Ende dieses Jahres fingen die Dienstentlassungen an, die sogenannte Reinigung von allen unköniglich Gesinnten. Man arretirte, exilirte, verfolgte unter der Hülle gesetzlicher Formen. Man bildete förmliche Denunciationsvereine; die Kammer gab die Gesetze gegen die persönliche Freiheit, es entstanden Prevotalhöfe, die jeden Rechtsfall augenblicklich entschieden, und solcher Höfe gab es 85. Als die Nachricht von dem Siege bei Belle-Alliance nach Paris kam, soll sogar ein großer Haufen bezahlter Mörder das mittägliche Frankreich durchzogen, und alle Bonapartisten und Republikaner ihrer Rache geopfert haben. Der Kaiser Alexander hatte also wahr prophezeiht. Die Mörder, sagt man, hätten immer Schutz gefunden, wenn nicht vor den Behörden, doch in den adligen Schlössern. Der Herzog von Angoulême und der Graf von Artois sollen durch ihre Agenten alle Gemüther aufgeregt haben. Fouché mußte eine lange Proscriptionsliste anfertigen, man fand diese aber noch nicht lang genug. Der Herzog von Richelieu forderte im Namen von ganz Europa den Kopf Ney's. Marschall Bourmont, welcher ebenfalls zu Napoleon und dann wieder zu den Bourbons übergegangen war, und welcher gegen Ney zeugte, erwarb sich den Namen eines getreuen Unterthanen. Man will wissen, daß der Herzog von Orleans dem Hofe Mäßigung angerathen habe, und Einstellung der Greuel, worauf derselbe sich seiner Sicherheit wegen nach London habe begeben müssen. Er soll von da aus zwei Abhandlungen an den Wiener Congreß geschickt haben, in welchen er die Fehler der Bourbons ausein-

andergesetzt hatte. Ludwig XVIII. mißbilligte darauf, was man im Namen der Bourbons und der Religion verübte, er folgte dem Rathe Fouché's, das hergestellte Königthum nicht ferner auf den alten Adel und den katholischen Clerus stützen zu wollen. Fouché und Talleyrand kamen ins Ministerium, was den größten Widerwillen bei der Reactionspartei erregte. Denn diese wollte, daß alles auf den status quo vor 1789 zurückgeführt werden, und alle durch die Revolution erweckten Ideen ausgetilgt werden sollten. Die Zersplitterung des Grundbesitzes sollte zurückgenommen, der freie Gewerbsbetrieb sollte gehemmt werden, die Geistlichkeit sollte ihre Güter wieder erhalten, und den Jesuiten sollte der Schulunterricht übertragen werden. Ein Mann glaubte wirklich von sich, dies alles durchsetzen zu können, Karl Philipp, Graf von Artois, nach altem Hofstile Monsieur genannt, nachmaliger König Karl X. Er soll merkwürdiger Weise noch dazu die Worte im Munde geführt haben: „man könne alle Fürsten des Hauses Bourbon in einem Mörser zermalmen, ohne die geringste Spur von Despotismus aus ihnen zu gewinnen." Er war ein Muster eines vornehmen Herrn aus der guten alten Zeit. Mit einer vortheilhaften Körperbildung ausgestattet, war er Meister im Reiten, Fechten, Jagen, Tanzen und in allen schönen Künsten der Galanterie und des feinen Tones, aber war dabei geistig beschränkt. Er sah mit Verachtung auf alle geistigen und wissenschaftlichen Bestrebungen herab und warf sich aus mißverstandener Gottesfurcht der Geistlichkeit in die Arme. Seine Söhne, die Herzöge von Angoulême und Berry, waren noch bedeutungsloser, aber desto bedeutender war die Herzogin von Angoulême, die Tochter Ludwigs XVI., von welcher Napoleon sagte, sie wäre der einzige Mann unter den Bourbonen. Die Herzogin beherrschte Alle, selbst der klarer sehende Ludwig XVIII. erlag ihrem Einflusse. Der Pavillon Marsan, in dem Karl wohnte, wurde der Mittelpunkt, in dem sich Alles sammelte, was mit der neuen Ordnung der Dinge und mit der Milde und Mäßigung Ludwigs unzufrieden war. Hier war eine Regierung eingesetzt, die neben der officiellen des Königs Befehle ertheilte, und dieser häufig geradezu entgegenwirkte. Auf allen Punkten des südlichen Frankreichs wurden nur royalistisch gesinnte Behörden eingesetzt, mit

welchen das Ministerium gewaltig zu kämpfen hatte. Talleyrand, von dem Napoleon sagte: „er mag fallen, wie er will, er wird, wie die Katze, immer auf die Füße fallen," schlug Ludwig XVIII. vor, seinen Bruder Karl aus Frankreich zu entfernen. Dazu hatte aber der König den Muth nicht. Das Ministerium dachte nun an die Presse und hoffte in dieser eine Stütze zu finden. Es mußte aber zugleich den Vorwurf von sich abwenden, als begünstige es im Geheimen die Revolution, und so entstand die unglückselige Reſcription der Stimmführer in den 100 Tagen. — Die weitere Entwickelung betraf die Wahlen zu der Abgeordnetenkammer in den Departements. Der Pavillon Marsan erhielt die Uebermacht durch alle mögliche Mittel, Fouché und Talleyrand wurden gezwungen sich zu entfernen, obwohl die Bourbons nach der Aussage Wellingtons dem Fouché Alles zu verdanken hätten. Von diesem stammt der Parteiname Ultra für die Royalisten her. — Es wurde nun ein neues Ministerium, der Herzog von Richelieu an der Spitze, zusammengesetzt. Ludwig XVIII. eröffnete die Kammer zu Anfang des Octobers 1815, aber sein Bruder Karl weigerte sich, den bei dem Eintritte in die Pairskammer geforderten Eid auf die Charte zu leisten; denn die Rechte des königlichen Hauses wären durch die Charte über die Gebühr verkürzt worden. Andere folgten seinem Beispiele, wie der Prinz Condé, Polignac, weil die Charte, die Herrschaft des katholischen Glaubens ausschließend, vollkommene Freiheit des Cultus gewähre. Die Ultra's kamen nun mit Gesetzesentwürfen, deren Inhalt Beschränkung der persönlichen Freiheit war. Jeder Verdächtige sollte ohne Weiteres verhaftet werden. So hatte sich der Pavillon Marsan der obersten Leitung der gesammten inneren Verwaltung bemächtigt und den König unter eine Art von Vormundschaft gestellt. Ein neues Wahlgesetz wurde ausgearbeitet; der Geistlichkeit wurde wiederum gestattet, Eigenthum zu erwerben, wodurch sie wieder zu einer abgeschlossenen Körperschaft wurde; Mönchs- und Nonnenklöster erblühten aufs Neue.

Indem Napoleon die Weltherrschaft erstrebte, kehrte sich der Geist der Menschheit in den Völkern gegen seine Abstraction und vereinigte dieselben zu einem Bunde gegen den Welterschütterer. Dieser Bund hieß der heilige Bund. Die Völker und

Fürsten waren hart geprüft worden, der Krieg hatte sie die Endlichkeit der Dinge empfinden lassen, aber die Empfindung der Endlichkeit ist zugleich Empfindung darüber hinaus, des Unendlichen, Ewigen. Die erste Idee zum heiligen Bunde, sagt Eylert, stammte von dem hochseligen Könige her; er faßte nach dem zweiten Sturze Napoleons den Gedanken der Stiftung dieses Bundes, deswegen heilig genannt, weil das Band desselben der christliche Glaube sein sollte. Die Stiftungsurkunde wurde zu Paris am 26. September 1815 von den drei Monarchen Rußlands, Oesterreichs und Preußens unterzeichnet. Der Hauptgesichtspunkt war, daß sie in Verwaltung der eigenen Staaten sowohl, als in dem Verhältnisse derselben zu den anderen die Gebote der christlichen Religion zur Norm ihres Handelns machen würden: die Gebote der Gerechtigkeit, der christlichen Liebe und des Friedens, die nicht blos das Privatleben des Menschen, sondern auch das politische Leben der Nationen bestimmen müßten. Die christlichen Gebote enthielten das einzige Mittel, die menschlichen Einrichtungen überhaupt befestigen und den Unvollkommenheiten abhelfen zu können. Alle Menschen würden sich nach den Worten der Schrift als Brüder ansehen, besonders die Fürsten, diese würden sich zugleich als Familienväter ihrer Unterthanen betrachten. Die Staaten, die sie regierten, würden in Zukunft Zweige eines und desselben christlichen Volkes bilden, welches keinen anderen Herrscher anerkenne, als Gott, dem allein die Macht und Ehre gebühre, und die Fürsten würden sich als dessen Bevollmächtigte ansehen. — Alle Fürsten Europa's wurden zum Beitritte in den Bund eingeladen, natürlich mit Ausschluß des türkischen Kaisers und des Papstes, aus dem richtigen Gefühle, daß dieser sich für das einzige Oberhaupt des christlichen Glaubens halte, und also verlangen werde, daß man ihm bei einem im Namen der christlichen Religion geschlossenen Bunde die oberste Leitung überlasse. — War Napoleon aller lebendigen Einheit der Völker entgegen und wollte er nur ihre abstracte Einheit, so wollte der heilige Bund die Einheit der Völker im Glauben, in der Liebe. Es sollte ein ewiger Friede, eine ewige Freundschaft unter den Völkern sein, ähnlich wie Kant einen ewigen Frieden lehrte, nur mit dem Unterschiede, daß das Band jener Alliance die Religion sein sollte. Die Völker sind

aber, trotzdem sie christliche Völker sind, verschieden und schließen sich als besondere Völker aus. Dies hat der heilige Bund nicht beachtet. Die Engländer, auf ihre Besonderheit pikirt und egoistisch, wollten nicht beitreten. Später wurde Ludwig XVIII. in den Bund aufgenommen und bei dieser Gelegenheit, wozu denn auch England sich verstand, ein geheimer Vertrag unterzeichnet, worin die Gesandten von Oesterreich, Frankreich, England, Preußen und Rußland erklärten, daß ihre Höfe fest entschlossen wären, sich in ihren gegenseitigen Beziehungen nie von dem Grundsatze der Einigkeit zu entfernen, und daß diese Vereinigung keinen anderen Zweck habe, als die Erhaltung des allgemeinen Friedens. Die Mächte verpflichteten sich, alle Angelegenheiten, welche eine Störung des Friedens herbeiführen könnten, zum Gegenstande gemeinschaftlicher Berathung zu machen, wodurch für die Zukunft jeder Friedensbruch zwar nicht verhindert, aber doch erschwert werde. Die Absicht der Fürsten war, den Frieden der Völker zu sichern und jedem besonderen Volke innerhalb seiner Grenzen ungestörte Freiheit der Bewegung zu gewähren. Genau betrachtet war aber der heilige Bund ein Fürstenbund und kein Bund der Völker, welche keine allgemeine Einheit eingehen können, ohne ihre Besonderheit aufzugeben. Insofern war die heilige Alliance eben sowohl eine Abstraction, eine abstracte Einheit, aber von religiöser Empfindung eingegeben, als die Rücksichtslosigkeit Napoleons gegen die Nationalitäten, und ihre beabsichtigte Vernichtung, welche aus der Herrschsucht entsprang. Ein ewiger Friede abstrahirt von der Besonderung der Völker, denn es müßte alsdann nur Ein Volk in der Welt sein, und auch dies kann in Krieg mit sich selbst, in Bürgerkrieg gerathen. Im heiligen Bunde war der Geist der Völker in seiner Besonderung außer Acht gelassen; die Einheit war die fürstliche Uebereinkunft, und diese war wieder nichts anderes, als die fürstliche Selbstherrschaft. Im Befreiungskriege riefen die Fürsten die Völker auf, sie hatten kein anderes Pathos als diese; in dem heiligen Bunde waren sie wieder die Fürsten ohne die Völker. Die Völker hatten und haben das Christenthum und seine Gebote von selbst, in der Religion ist alles gegeben, was die Fürsten in der heiligen Alliance bezweckten: Versöhnung, Frieden und Liebe. Wozu bedurfte es des

Bundes? Dann ist aber auch in der Welt die Sache ganz anders, in ihr kommt es zur fortwährenden Spannung.

Der Geist der Zeit und des Volkes, der so Großes vollbracht hatte, wurde in Allem das neu gestaltende Princip. Seine Kategorien, Einheit des Vaterlandes, Aufopferung fürs Ganze und Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten, waren die eigentliche Seele des Befreiungskrieges, die inneren treibenden Mächte desselben. Das Vaterland war durch die früheren Einrichtungen kraftlos und schwach geworden; es würde dem Feinde erlegen sein, wenn nicht die Fürsten, die dieses Uebel sehr wohl fühlten und erkannten, eine dem Geiste der Befreiung gemäße Umbildung vorbereitet hätten. Es war der Geist der Freiheit, welcher damals aus den Machthabern sprach; sie fühlten sich zu dem Volke gehörig, das sich selbst befreiet hatte, und empfanden tief, daß sie nur mit dem Volke, nicht gegen das Volk mächtig, und jene Kategorien die eigentlichen Hebel dieser Macht wären. Bisher war das Vaterland mit sich entzweit gewesen, Deutsche hatten mit dem Feinde gegen die Brüder gemeinschaftliche Sache gemacht; im Befreiungskriege hatten sie sich vereinigt und nur durch diese Vereinigung und Einheit des Vaterlandes waren sie des Feindes Herr geworden. Die Einheit hatte sich bewährt und war das Pathos der deutschen Stämme gegen den Feind gewesen. Was Wunder, daß sie das Pathos deutscher Staatsmänner blieb, da ja jede Idee ihre individuellen Vertreter hat. Vor allen war Stein ein Mann der Einheit Deutschlands. Er freute sich, daß Napoleon nicht darauf ausging, „das Kaiserthum der Nation einzuzaubern", sondern sie übermüthig höhnte, kränkte und den Druck unerträglich machte. Diese Handlungsweise, meinte er, wirke wohlthätig, erhalte in dem Menschen einen regen Unwillen, ein Streben nach dem Zerbrechen der Fesseln und verhindere das Versinken in Todesschlaf. Aus der Schwäche der deutschen Fürsten und dieser Stärke Napoleons werde der allgemeine Wunsch nach einer Verfassung entstehen, auf Einheit, Kraft und Nationalität gegründet. Er war wegen jener Schwäche gegen die Mittelmächte Deutschlands und wünschte die Einheit desselben, am liebsten den Zustand unter den Kaisern des schwäbischen und

fränkischen Hauses. Denn diese hätten die deutsche Verfassung durch ihren Wink zusammengehalten und vielen fremden Völkern Schutz und Gesetze gegeben. Er desavouirte deshalb den alten Staatenbund unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupte auf der Basis des westphälischen Friedens. Das Bundesverhältniß müßte fester geschlossen werden; die kindischen Puissancen der einzelnen Theile müßten aufhören. Mit Stein waren zwar noch viele im Felde und Cabinette thätig gewesen, aber einem großen Theile schien es nur um Abschüttelung der Feindesherrschaft zu thun zu sein. Stein dachte dagegen an die politische Zukunft Deutschlands; er hatte die hohe Idee, daß dieser Krieg nicht geführt sein solle, um die alten politischen Verhältnisse, die Deutschland an den Rand des Verderbens gebracht hatten, wieder einzuführen. Er wollte Einzelne nicht wieder in Vortheile und Vorrechte einsetzen, sondern alle zu freien Mitgliedern eines freien Volkes machen. Diesen Zweck verfolgte mit ihm auch Graf Münster, der Vertraute und Freund aller Patrioten und Franzosenfeinde, der das kühne und schöne Wort auf dem Wiener Congresse aussprach: „Wenn Deutschlands Hoffnungen auf nationale Einheit und wahrhaft innere Freiheit getäuscht würden, wäre alles Verdienst des Befreiungskrieges nur eine glänzende Sünde." Diese beiden Männer sind die Politiker des Befreiungskrieges, die die Nothwendigkeit einer Umgestaltung Deutschlands begriffen, welche mit dem Befreiungskriege nicht blos den ganz abstracten Zweck einer Abschuttelung der Franzosenherrschaft und dann weiter Erhaltung des angestammten Fürstenhauses verbanden. Aber Münster wollte die Einheit Deutschlands und seine Zukunft auf andere Weise als Steins Ideal war, er wollte sie mehr seiner geschichtlichen Bildung gemäß. Deutschland zerfiel nämlich in mehrere selbstständige Staaten, die im Befreiungskriege vereinigt waren, die für die Selbstständigkeit und Freiheit des gemeinsamen Vaterlandes gekämpft hatten: diese Selbstständigkeit der verschiedenen Staaten, in welche dasselbe zerfallen war, fand in Münster ihren Vertreter. Beide Staatsmänner waren, wie sich schon hierin zeigt, ganz verschiedener Ansicht, aber darin trafen sie zusammen, daß das Vaterland einer neuen freien Organisation bedürfe und dasselbe aufhören müsse, das Land der Entschädigungen für Fremde zu sein. So lange

Stein *) im Exil war, blieb die Einheit des Vaterlandes ausschließlich sein Ideal, das er während des Befreiungskrieges mit allen Kräften zu verwirklichen trachtete. Die anderen deutschen

---

*) Stein war persönlich ein rauher, harter und heftiger, schroffer Mann, klein, bucklicht, mit feurigen Augen und großer Nase. Seine Vorfahren sollen sarazenischen Ursprungs gewesen sein. Er scheint viele Feinde gehabt zu haben, wie das nach seiner Stellung und in solch bewegter Zeit nicht anders möglich ist. Er ist vielfach angegriffen worden, und noch neulich lasen wir bei Dorow (Erlebtes): „Selbst in der Zeit, in welche Steins höhere politische Wirksamkeit fällt, wollte er allerdings zu den Staatsmännern Europa's zu gehören scheinen, die sich in ihren Anschauungen zu einer organischen Fortentwickelung des gesellschaftlichen Zustandes erheben sollen, und machte daher einen scharfen Gegensatz gegen die, welche füglich die stereotypischen genannt werden konnten, die von den conservativen wohl zu unterscheiden sind; als der äußere Feind vernichtet war, dämmerte in Stein die Hoffnung zur alten guten Zeit mit Knechten und Burgen gar fröhlich auf, und daher wohl die grenzenlose Abneigung gegen den Fürsten von Hardenberg, der den Geist der Zeit ganz anders begriffen hatte." Hiernach waren Stein und Hardenberg in keinem guten Vernehmen gewesen. Dieser dagegen war mild, human, wohlwollend, so daß man den Ausspruch Cicero's über Staatsmänner auf ihn anwandte: „Der Staatsmann muß vorzüglich in seinem Aeußern gefällig, in seinen Sitten leutselig sein; er muß auch seinen gerechten Verdruß zu unterdrücken oder zu verbergen wissen, um nicht wenn ungelegene Besuche oder unbescheidene Bitten ihn zu sehr aufbrächten, den Charakter und den Ruf des mürrischen Wesens zu bekommen, die beide den Geschäften eben so schädlich sind, als sie den Mann verhaßt machen." Vielleicht, daß die Geschichte des Grafen Reisach, welche dort erzählt wird, den Zwiespalt mit herbeigeführt hat. Dieser soll nämlich dem Minister von Montgelas zu deutsch gesinnt gewesen sein. Er war als baierscher Minister in Tyrol und Vorarlberg den Franzosen und den Anhängern Montgelas entschieden entgegengetreten. Darum erhielt er ohne Urtheil und Spruch in Baiern seinen Abschied; er glaubte sich nicht mehr sicher und floh — folgte dem Aufruf der Verbündeten ins Hauptquartier und trug denselben seine Dienste an, die auch angenommen wurden. Er erhielt die Verwaltung der Markgrafenthümer Lausitz, und leistete ausgezeichnete Dienste. Stein zeichnete ihn aus, und veranlaßte ihn während des Waffenstillstandes zu einer Schrift: Baiern unter der Regierung des Ministers Montgelas. Stein schrieb die heftigsten Ausfälle gegen Montgelas selbst hinein, und ließ das Werk auf Kosten des Verwaltungsrathes drucken. Beim Vorrücken der verbundeten Armee sollte die Schrift verbreitet werden, um die Stimmung gegen den eifrigsten

Politiker waren ihm theils zu kalt, zu zögernd und egoistisch, theils zu phantastisch, weichlich und bequem. Zu den letzteren soll er besonders Gagern und Hardenberg gerechnet haben, von dem man sagte, es habe ihm an dem eigentlichen Ideale gefehlt, welches die anderen Helden jener Zeit beseelte. Er wäre aber mit fortgerissen worden, er habe an den großartigen Ideen, die die Welt bewegten, nicht streng festgehalten; nur an Einem, an dem Hasse gegen Frankreich. Ob dem wirklich so ist, darf wohl bezweifelt werden. Nach Varnhagen stimmten Stein und Hardenberg nicht blos im Großen und Ganzen, sondern auch im Einzelnen viel zusammen. Doch kann und wird es an Differenzen nicht gefehlt haben. Die großen Hoffnungen und Erwartungen, welche der Aufruf und die Aufklärung der deutschen Fürsten damals erregten, rührten größtentheils von Steins Ein-

Anhänger Napoleons, Montgelas zu reizen. Nach Abgabe seiner Verwaltung ging Reisach seiner Gesundheit wegen nach Bremen; aber verließ Bremen bald, um nach Paris zu gehen. Auf dieser Reise wurde er in Osnabrück auf Requisition der baierschen Regierung arre-

fluß her, gegen den sich aber schon zu Zeiten des Befreiungskrieges eine Opposition bildete. Ein Lieblingsgedanke Steins war: Preußen an der Spitze der executiven Gewalt des deutschen Bundes zu sehen, die Bundesversammlung aber zusammengesetzt von Abgesandten der einzelnen deutschen Ständeversammlungen und diese Versammlung wieder ruhend auf einem öffentlichen, allgemeinen Geiste, genährt durch die freie Presse. Schon während seines Aufenthaltes in Rußland arbeitete er die Grundzüge einer künftigen deutschen Verfassung aus. Münster fand sie zu liberal, zu sehr von dem Alten abweichend, Gneisenau abenteuerlich. Stein wollte nur dem ganzen Deutschland angehören, keinem besonderen Staate. Denn sein Pathos war die Einheit des Vaterlandes, dessen Stärke, Größe und Selbstständigkeit. Diese Unabhängigkeit sowohl von Rußland als Frankreich, meint er, sei das Interesse der Nation und Europa's, aber könne auf dem Wege alter zerfallener und verfaulter Formen nicht erhalten werden. Er schrieb an Münster: „mein Glaubensbekenntniß ist die Einheit. Sollte der blutige Kampf, den Deutschland 20 Jahre unglücklich bestanden, mit einem Possenspiele endigen, so mag ich wenigstens nicht daran Theil nehmen, sondern will in das Privatleben zurückkehren." Napoleon wurde nicht durch die Fürsten gestürzt, diese kamen ihm vielmehr entgegen, sondern durch Männer, wie Fichte, Stein, Gneisenau u. s. w., die das Volk zum freien Selbstgefühle erhoben. Der Erzherzog Karl, der edele Held, soll schon im Jahre 1811 zu Gneisenau gesagt haben: „die Welt kann nur durch Männer gerettet werden, die nicht im Fürstenstande geboren sind." Die Fürsten verdanken die Erhaltung ihrer Throne dem Volke, welches trotz des Druckes und so vieler Niederlagen seine Nationalität behauptete.

Mit seinem Ideale der Einheit Deutschlands im Herzen, kam nun Stein mit Münster in Berührung. Sein Ideal war das deutsche Kaiserthum. Er wolle keine Republik in Deutschland, sagte er in seinem flüchtigen Begegnen mit dem Grafen Schlabrendorf in Paris. Dieser meinte, daß republikanische Gesinnung in keinem Staate entbehrt werden könne; dies erkannte Stein mit dem Bemerken an, daß er das „Gemeinsinn" nenne. Als geborener Reichsritter glühte er, ein neuer Götz, für Kaiser

und Reich, und konnte sich die Einheit Deutschlands nur als ein deutsches Kaiserreich denken. Die regierenden Häupter, die vielen deutschen Staaten waren ihm deshalb gleichgültig. Dies zeigte sich bei seiner ersten Unterredung mit Münster. Dieser hielt ihn für einen Preußen und setzte voraus, daß Stein ihn für einen Hannoveraner ansehen werde. Stein konnte das nicht fassen, sein Ideal der Einheit Deutschlands ließ es nicht zu, er konnte sich dieselbe nicht denken, wenn nicht die vielen besonderen Staaten aufhören sollten. Dagegen konnte Münster sich nicht zu der Idee einer nationalen Einheit des Vaterlandes erheben, ohne die geschichtlich hergebrachte Selbstständigkeit der besonderen Staaten Deutschlands. Als Münster dem Prinz-Regenten die Ansicht Steins mittheilte, soll dieser gefragt haben: „wenn ihm die Häuser gleichgültig sind, warum nannte er das unsrige nicht?" So wirkte Münster Stein entgegen und erklärte sich für die bestehenden Territorialverhältnisse. Die Anschauung der Einheit Deutschlands im Kriege gegen den Feind mochte Stein vielleicht glauben machen, daß alle besonderen Interessen aufgehört und gänzlich geschwunden seien. Allein er mußte sich bald überzeugen, daß dem nicht so sei und sah sich genöthigt, auf die geschichtliche Ansicht einzugehen. Er gab nun, wenn auch nicht die Idee der Einheit, doch der Einheit Deutschlands als eines Kaiserreiches auf, und wollte Deutschland in den Norden und Süden halbiren, zwischen denen der Main die Grenze sein sollte. Wie er auch für diese Idee keinen Boden fand, wollte er es in drei bis vier Theile zerfallen lassen, und so kam er nach und nach darauf, daß die vielen Staaten zusammen die Einheit Deutschlands bilden und in einem Bunde vereinigt werden sollten, unter dem er sich ein Staatsganzes, einen Bundesstaat dachte. Denn er wollte nicht nur eine mächtige vollziehende Gewalt, sondern wollte auch die Bundesglieder dadurch enger mit einander verbunden sehen, daß er provinzialständische Elemente in dem Gesammtorganismus einzufügen für gut fand, welche einen periodisch sich versammelnden Rath bilden sollten. Man ersieht dies besonders aus seinen Bundesentwürfen, in W[illegible] bung aller inneren Zollschranken [illegible] gen in diesem großen deutschen [illegible] ken. Er hielt in Allem auf

das Recht landesherrlicher Mitwirkung. Darum war auch das Vertrauen des Prinz-Regenten zu ihm unbedingt, daß er ihn an keine besonderen Verhaltungsbefehle binden zu müssen glaubte: „no, you know my sentiments and you will allways do what is right." Darum vertheidigte er die geschichtliche Gliederung Deutschlands in die vielen Staaten gegen Steins Ideal der Einheit. Er war der geschichtlich treue Freund der Mittelmächte und sorgte dafür, daß der einzugehende Bund derselben mit den größeren keine „Löwengesellschaft" werde. Dabei kämpfte er zugleich für die Rechte der Unterthanen, für die Feststellung gesetzlicher Ordnung gegen den „Souverainitätsschwindel" kleiner Herren, welcher nach dem Kriege gleich wieder drohend zu werden schien. Er war wirklich „libertatis principatui miscendae vindex acerrimus." Er vertheidigte die öffentliche Freiheit, bei der alle Staaten gedeihen könnten und wirkte aller Reaction gegen sie entgegen. Es ist das alles Mögliche, was ein Mann thun konnte, der so lange der geehrte Diener des welfischen Hauses war, welchem er, so lange im Besitze der Hofgunst, treu anhing, der in England gelernt hatte, die politische Freiheit sich nicht anders als torystisch denken zu können, wie seine Aeußerung zeigt in Betreff des hochherzigen Strebens der Zeit: „daß die antichambre in den salon wolle." Münster war mehr aristokratisch, Stein mehr demokratisch gesinnt; jener war nicht so sehr als dieser gegen adlige Vorrechte eingenommen. Doch war er für constitutionelle Verfassung, und haßte Absolutismus, Despotie und Beamtenhierarchie. Er empfand wie vor der absoluten Monarchie, so vor den demokratischen Elementen in der Verfassung Scheu. Man muß aber deshalb nicht meinen, daß Stein ein Demagoge, ein Revolutionair gewesen sei. Die gewöhnliche Staatsmacherei war ihm ebenfalls verhaßt und nicht minder so fremd, als die mechanische Regierung der Büreaukratie, die mit der streng monarchischen Verfassung verbunden ist. Er war der Eckstein der Extreme, an dem sie zerschellten, er war sowohl von Ehrfurcht für den Thron, als von Vaterlandsliebe durchdrungen.

Daß beide Staatsmänner, von dem Geiste der Befreiung des Vaterlandes getragen, auf die neue politische Gestaltung desselben ihren Einfluß üben mußten, zeigte sich bald auf dem

Wiener Congresse. Ich weiß nicht, von wem persönlich die Abfassung des 6ten Artikels des ersten Pariser Friedens vom 30. Mai 1814 herrührt. So viel ist gewiß, daß darin die künftige Verfassung Deutschlands in demselben Sinne bestimmt worden ist, in welchem Stein und Münster darüber unter sich verhandelten. Er lautet: les états de l'Allemagne seront indépendants et unis par un lieu fédératif, d. h. die Staaten Deutschlands werden unabhängig und durch einen Föderativbund vereinigt sein. Es ist darin sowohl die Einheit der besonderen Staaten Deutschlands, als ihre Unabhängigkeit durch einen Föderativbund ausgesprochen. Der Artikel drückt somit beides aus, die Einheit Deutschlands, das Ideal Steins, und die geschichtliche Selbstständigkeit der besonderen Staaten, das Pathos Münsters. Dieser Artikel verheißt und kündigt ein neu zu gründendes Staatsrecht des deutschen Vaterlandes an. Daher mußte in der Bestimmung und Abfassung desselben auf dem Wiener Congresse von diesem besonders ausgegangen werden.

Ehe wir nun die deutsche Bundesacte und den deutschen Bund überhaupt als das politische Resultat des Befreiungskrie-

welche die Reichsgesetze nicht allein bestimmt aussprächen, sondern sie auch schützten. Die Verträge, welche die deutschen Fürsten mit Napoleon geschlossen hätten, könnten die Rechte ihrer Unterthanen nicht schmälern, eben weil der Verfall der deutschen Reichsverfassung die Territorialverhältnisse zwischen den Fürsten und den Unterthanen nicht aufhebe. Die Rheinbundesacte beschränke auch die Fürsten in vielen wesentlichen Dingen. Die späterhin mit den Alliirten geschlossenen Verträge, in welchen diese Souverainitätsrechte der dem Bunde beitretenden Fürsten erkannten, hätten diese vorher nicht gesetzlich besessenen Rechte über ihre Unterthanen ihnen nicht beilegen können. So wenig jene Rechte einen Gegenstand der Reaction ausmachten, so wenig läge in dem Begriffe der Souverainitätsrechte die Idee despotischer Gewalt: denn der König von Großbritannien wäre unleugbar eben so souverain, als jeder andere Fürst in Europa, und die Freiheiten seines Volkes befestigten seinen Thron, anstatt ihn zu untergraben. Dies ist im Allgemeinen der Inhalt jener Erklärung. Nach diesen Grundsätzen verlangte sie: daß die Rechte bestimmt werden möchten, die den deutschen Unterthanen von Alters her zustanden, daß unter Vorbehalt der nöthig werdenden Modificationen die auf Gesetz oder auf Verträgen beruhende Territorialverfassung bestehen sollte; daß auch da, wo keine ständische Verfassung wäre, dieselbe für die Folge als Gesetz erklärt würde. In Betreff des letzteren forderte sie die Einwilligung der Stände zu den aufzulegenden Steuern und die Mitaufsicht derselben über die Verwendung der zu bewilligenden Steuern, und ferner, daß die Stände berechtigt sein sollten, im Falle der Malversation, die Bestrafung schuldiger Staatsdiener zu begehren. Die Erklärung schließt damit: „Daß es nicht der Wunsch Hannovers sei, daß Civilsachen künftig durch Appellationen an das Bundesgericht in gewöhnlichen Fällen sollen gebracht werden; oder zu verhindern, daß die Landesherren vor ihren eigenen Gerichten Recht geben oder nehmen sollen. Nur müsse man hannoverscher Seits für nöthig halten, daß in solchen Fällen die Richter von ihren Pflichten von dem Herrn entbunden und lediglich nach den Gesetzen mit Hintenansetzung aller etwaigen Cabinetsrescripte zu sprechen angewiesen würden"; und nun zuletzt die merkwürdigen Worte: „in solchen Fällen,

wo Stände gegen den Mißbrauch der Souverainitätsrechte der Fürsten klagen wollen, muß nothwendig der Recurs an den Bund offen stehen.“ Diese kurhannoversche Erklärung ist ein Manifest, aus dem der Geist der Freiheit und des Volkes spricht. Der Prinz-Regent kann den Satz nicht anerkennen, daß den Fürsten unbedingte und despotische Rechte über ihre Unterthanen zustehen. Dieser Satz ist gegen die absolute Monarchie gerichtet und überhaupt gegen die politischen Zustände unseres Vaterlandes vor dem Befreiungskriege. Alle mögliche Willkürherrschaft der Fürsten soll aufhören. Graf Münster fordert im Namen des Prinz-Regenten eine Beschränkung der bisherigen fürstlichen Gewalt in Deutschland, und was das politisch Richtige ist, er sieht diese Beschränkung nicht als solche an, die der fürstlichen Gewalt Eintrag thut, sondern die sie befestigt und erst wahrhaft frei macht, indem sie die Fürsten hindert, willkürlich zu verfahren. Die Souverainität des Fürsten besteht nicht darin, zu thun, was er will; solche Willkur, die schrankenlos zu aller Art von Gewalt und Unrecht führen kann, zu beschränken, ist vielmehr statt eine Beschränkung, eine Befreiung von ihr selbst. Denn der König von Großbritannien wäre unleugbar eben so souverain, als jeder andere Fürst in Europa, und die Freiheiten seines Volkes befestigten seinen Thron, anstatt ihn zu untergraben. Wenn von Einschränkung fürstlicher Gewalt die Rede ist, so meint man gewöhnlich, der Fürst sei alsdann nicht mehr Regent, wenn er nicht thun könne was er wolle. Man stellt sich den Fürsten gewöhnlich als die Willkür vor, da er doch nach Recht und Gesetz regiert, nicht nach Willkür und Belieben. Wenn er das letztere thut, meint der Prinz-Regent, wäre der Thron vielleicht nicht so sicher, als wenn dem Volke, anstatt es blos zu beherrschen und aller Freiheit zu berauben, Freiheiten zugestanden würden. Wird die Willkur eingeschränkt, so ist diese Einschränkung etwas Sittliches, und dies geschieht im Staate durch das Recht des Volkes, welches darum die Willkür des Fürsten nicht willkürlich einschränkt, sondern rechtlich, und so ist diese politische Beschränkung der fürstlichen Gewalt anstatt willkürlich, vielmehr [illegible] Das [illegible] Volk soll daher nicht mehr nur beher[illegible] [illegible]en an der Regierung. E[illegible] [illegible]er Fürsten in dem

neuen Staatsgrundgesetze der Nation, sondern auch die Rechte des Volkes, gesetzlich bestimmt werden — das Volk, so kann man weiter schließen, soll in den Bund aufgenommen werden; es soll gehört werden von dem Bunde, wenn es gegen mögliche Uebergriffe der Souverainität zu klagen hat. Das Volk soll eine gesetzgebende Stimme haben, nicht blos im Staate sein und leben, wie die Thiere in der Natur, sondern da Menschen im Staate leben, ist dieser nothwendig eine geistige Gestaltung, in der der Mensch mit Selbstbewußtsein leben müsse. Aber der geforderte Recurs des Grafen Münster wurde in der Bundesacte nicht artikulirt, nämlich daß die Stände, im Falle die Fürsten ihre Gewalt mißbrauchen, bei dem Bunde Klagen erheben dürfen. Die Stände haben das Recht der Klage beim Bunde nicht, wohl aber die Fürsten; Immermann nannte deshalb den Bundestag das Incompetenzhaus. Das Competenzhaus ist er für die Fursten.

Sehen wir nun, ob diejenigen Staatsmänner, welche mit der Abfassung der deutschen Bundesacte auf Grundlage des 6ten Artikels des Pariser Friedens beauftragt waren, auch wirklich das Pathos des Geistes der Befreiung gehabt und sich von demselben haben leiten lassen. Bevor die Fursten auseinander gingen, die wegen mancherlei wieder zu zerfallen drohten, um noch einmal gegen Napoleon sich zum Kampfe zu bereiten, mußte alles daran liegen, daß die in dem Art. 6. des Pariser Friedens verheißene Einheit der deutschen Staaten zu einem Staatenbund rechtlich festgesetzt wurde. Und dies wurde durch die Feststellung der ersten **11** Paragraphe glücklich erreicht. Nach dem zweiten Pariser Frieden versammelte sich der Congreß wieder, um die Berathungen fortzusetzen. Wir wollen billig und gerecht sein. Es war wirklich keine geringe Aufgabe, so verschiedene Ansprüche und Interessen zu vereinigen, und daraus ein neues Ganze zu gestalten. Es wäre den damit beauftragten Staatsmännern vielleicht unmöglich geworden, wenn sie nicht unverrückt die Einheit des Ganzen im Auge behalten hätten. War etwa die Einheit bei der so großen Ungleichheit der verschiedenen Staaten an Größe und Macht leicht zu erreichen? Vor Allem mußte Oesterreich, das alte ehrwürdige Kaiserreich, mit dessen Macht seit unendlichen Zeiten der Gedanke der Suprematie in Deutschland

verbunden war, großmüthig auf diesen Gedanken verzichten. Und Preußen, das ohnedies so viel Opfer gebracht, mußte gegen die minder mächtigen Staaten sich ebenfalls großmüthig und nachgiebig beweisen. Diese Opfer brachten beide Großmächte in vollem Maße und es verdient die größte Anerkennung, ja Bewunderung. Es liegt darin eine Uneigennützigkeit, welche nur aus dem Gefühle der Einheit des Ganzen und der Aufopferung für dasselbe hervorgehen konnte. Beide Mächte handelten nur im Bewußtsein des großen Zweckes, Deutschland für die Zukunft sicher zu stellen, sie hatten nicht sich, sondern das Ganze im Auge, und sahen das Interesse der anderen deutschen Staaten als das ihrige an. Beide wollten Deutschlands Freiheit und Selbstständigkeit, Deutschlands Integrität und Unabhängigkeit: sie waren darin nicht österreichisch und preußisch, sondern deutsch gesinnt. Diese Uneigennützigkeit und Schonung der kleineren Staaten war besonders für Preußen schwierig durchzusetzen, da gegen eine solche Schonung eine Partei in Preußen reagirte. So klagt Arndt nochmals in seinen Erinnerungen die deutsche Zwie-

[redacted]

ist der deutsche Bund und das deutsche Staatsgrundgesetz, die deutsche Bundesacte.

Meine geehrtesten Herren! Indem ich nun an die Bundesacte gehe, trete ich zu ihr nicht ohne Scheu heran. Es ist nicht Furcht, was ich empfinde, sondern Scheu in dem Sinne, wie Plato von der Scham (αἰδώς) vor dem Gesetze redet. Was mich mit Scheu erfüllt, mit heiliger Scheu, ist der Wille unserer Nation, welcher sich darin seinen Ausdruck gegeben. Was ist das Volk, der Wille des Volkes? Doch wohl seine Gesetze und Institutionen. Davon kann man nicht groß genug denken. Die Engländer sagen: Wir sind es, die die Meere beherrschen, und der gemeinste Mann in England weiß, daß England diese Macht nur geworden ist durch seine Verfassung. Die alten Deutschen nannten ihre Rechte und Gesetze ihre Freiheiten und ließen dafür Leib und Leben. Montesquieu sagt: „l'esprit des lois," d. h. der Nationalgeist ist Urheber der Gesetze. Indem wir das Staatsgrundgesetz unserer Nation betrachten, haben wir es mit dem Willen und Geiste des Volkes zu thun, und vor diesem soll man Scheu haben. Der Wille des Volkes ist als der allgemeine, Gesetz für den Einzelnen. Ich würde, und es würde überhaupt wohl keiner wagen, einen solchen Willen zu kritisiren, wenn nicht die gesetzgebende Vernunft zugleich die gesetzprüfende wäre. Alles und jedes Gesetz ist durch den Willen gegeben und zugleich für den Willen, für mich gegeben. Der Geist giebt die Gesetze, er prüft auch die Gesetze, denn sie sind nicht unveränderlich, wie die Naturgesetze, sondern werden andere mit der weiteren Ausbildung des Geistes selbst. Das Volk hat zu verschiedenen Zeiten andere Gesetze, heißt nichts anderes, als der Geist giebt und kritisirt sie. Wir haben deshalb, wenn wir das Staatsgrundgesetz unserer Nation kritisiren, den Geist des Volkes selbst auf unserer Seite.

Die Bundesacte fängt im Namen der allerheiligsten und untheilbaren Dreieinigkeit damit an, daß die souverainen Fürsten und freien Städte Deutschlands den sechsten Artikel des Pariser Friedens vom 30. Mai 1814 in Ausführung setzen möchten. Daß sie ferner, überzeugt von den Vortheilen, welche aus ihrer festen und dauerhaften Verbindung für die Sicherheit und Unabhängigkeit Deutschlands, und die Ruhe und das Gleichgewicht

Europa's hervorgehen würden, übereingekommen seien, sich unter dem Namen des deutschen Bundes zu einem solchen Bunde zu vereinigen. Gleich dieser Anfang ist groß, von den Gedanken der Selbstständigkeit und Freiheit eingegeben. Das Vaterland wurde dadurch der Bevormundung fremder Mächte, welcher es seit dem dreißigjährigen Kriege fortwährend ausgesetzt gewesen, mit einem Male staatsrechtlich entzogen. Der Befreiungskrieg mußte vor allen Dingen das Vaterland von jedem fremden Einflusse frei gemacht haben, und der deutsche Bund wurde mächtig genug, sowohl dem Norden als dem Westen den Frieden zu dictiren. Aus der erwähnten Uneigennützigkeit der beiden Großmächte Deutschlands folgt von selbst der weitere Zweck der Begründung eines Staatenbundes, in welchem jeder deutsche Staat gleichberechtigt sein sollte, zur Berathung und Verwaltung deutschen Gesammtinteresses. In dieser Beziehung schließen die Artikel 2. bis 4. alle Suprematie aus, denn jeder deutsche Staat soll Sitz und Stimme in der Bundesversammlung haben, die Leistungen sollen zwar nach der Landesgröße gemessen, aber das moralische Gewicht allen gleichmäßig gesichert sein. Nach Art. 5. hat Oesterreich den Vorsitz bei der Bundesversammlung, was aus Rücksicht für das alte Kaiserhaus nicht mehr als billig erschien. Im Art. 2. der Wiener Schlußacte ist die politische Einheit Deutschlands nach Außen in den Worten bestimmt und erklärt: „Dieser Verein besteht in seinem Innern als eine Gemeinschaft selbstständiger, unter sich unabhängiger Staaten, mit wechselseitigen gleichen Vertrags-Rechten und Vertrags-Obliegenheiten, in seinen äußeren Verhältnissen aber als eine in politischer Einheit verbundene Gesammt-Macht." Da Deutschland hier wirklich als eine politische Einheit bestimmt wird, ist die Kategorie der Einheit aus dem Befreiungskriege staatsrechtliches Gesetz geworden und der deutsche Bund wirklich insofern als das Resultat jenes Krieges anzusehen.

Aber nicht minder als die Kategorie der Einheit ist auch die der Autonomirung zum Gesetze erhoben. Der Art. 11. der
: Mitglieder des Bundes versprechen,
jeden einzelnen Bundesstaat gegen
en, und garantiren sich gegenseitig
nde begriffenen Besitzungen. —

Die Bundesglieder machen sich verbindlich, einander unter keinerlei Vorwand zu bekriegen, noch ihre Streitigkeiten mit Gewalt zu verfolgen, sondern bei der Bundesversammlung anzubringen." Nach Art. 36. der Wiener Schlußacte: „kann kein einzelner Bundesstaat von Auswärtigen verletzt werden, ohne daß die Verletzung zugleich und in demselben Maße die Gesammtheit des Bundes treffe." Demnach dürfen Deutsche nicht mehr gegen Deutsche zu Felde ziehen wie früher, sondern sollen Alle für einen Mann stehen. Die Aufopferung jedes besonderen Staates fürs Ganze, als für die in politischer Einheit verbundene Gesammtmacht folgt schon aus der Einheit, und ist ebenfalls ein Resultat des Befreiungskrieges.

Die dritte Kategorie der Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten ist in Art. 13. der Bundesacte ebenfalls ausdrücklich zum Gesetze erhoben: „In allen Bundesstaaten wird eine landesständische Verfassung stattfinden." Die Wiener Schlußacte von 1820 Art. 54. bekräftigt diesen Artikel noch mehr: „Da nach dem Sinne des Art. 13. der Bundesacte und den darüber erfolgten späteren Erklärungen in allen Bundesstaaten landständische Verfassungen stattfinden sollen, so hat die Bundesversammlung darüber zu wachen, daß diese Bestimmung in keinem Bundesstaate unerfüllt bleibe"; und der folgende Art. 55. stellt fest: „Den souverainen Fürsten der Bundesstaaten bleibt überlassen, diese innere Landesangelegenheit mit Berücksichtigung sowohl der früherhin gesetzlich bestandenen ständischen Rechte, als der gegenwärtig obwaltenden Verhältnisse zu ordnen." Hierher gehört auch nach Art. 18. der deutschen Bundesacte: „Die Bundesversammlung wird sich, bei ihrer ersten Zusammenkunft mit Abfassung gleichförmiger Verfügungen über Preßfreiheit und Sicherstellung der Rechte der Schriftsteller und Verleger gegen den Nachdruck beschäftigen." Wir finden daher Alles in den Bundesgesetzen gegeben, was der Volksgeist damals zu fordern berechtigt war. Die Congreßmitglieder handelten wirklich im Zeugniß des Nationalgeistes, und setzten seinen Willen gesetzlich fest, aber ohne das Volk, und das ist der Fehler.

Es kommt nun für unsere Entwickelung besonders darauf an, welche Stellung den Landständen zu dem Bunde angewiesen ist. Dieselbe wird sich näher ergeben, wenn wir überhaupt erst

ersehen, welche Erklärung der deutsche Bund von sich selbst giebt. In der Bundesacte finden wir eine solche Erklärung nicht, man scheint über die formelle Bestimmung anfangs nicht recht klar gewesen zu sein, denn sie hat sich erst allmälig gebildet. Wir finden in ihr blos die angegebenen Bestimmungen, daß die souverainen Fürsten und freien Städte Deutschlands jenen Artikel des Pariser Friedens in Ausführung setzen wollten. Eine nähere Erklärung des deutschen Bundes findet sich erst anfangs der Proceßordnung von 1817, wo als die Wesenheit des deutschen Bundes angegeben wird, daß er „ein mit einem gemeinschaftlichen Nationalbande verbundener Staatenverein" sei. Ist dies die Wesenheit, so ist der deutsche Bund ein nationaler Staatenbund, ein Ausdruck, der sehr bezeichnend ist. Eine fernere Erklärung giebt die Wiener Schlußacte vom 15. Mai 1820 Art. 1., aber wie verschieden! Von einem nationalen Staatenbunde ist nicht mehr die Rede, sondern von einem Bunde souverainer Fürsten. Er lautet: „Der deutsche Bund ist ein völkerrechtlicher Verein der deutschen souverainen Fürsten und freien Städte, zur Bewahrung der Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit ihrer im Bunde begriffenen Staaten und zur Erhaltung der inneren und äußeren Sicherheit Deutschlands." Von der Nation, vom Volke ist nicht mehr die Rede. Blicken wir auf den der Bundesverfassung zu Grunde liegenden 6ten Art. des Pariser Friedens, so braucht derselbe das Wort: les états": die Staaten, die Bundesacte dagegen die Worte: „die souverainen Fürsten und freien Städte." Die Wiener Schlußacte bringt die Staaten unter dem Ausdruck „völkerrechtlicher Verein" unter. In den Worten der erwähnten Proceßordnung ist jener 6te Artikel ganz aufgenommen und sind noch die Worte: „mit einem gemeinschaftlichen Nationalbunde" hinzugekommen. Man könnte daher zweifeln, ob nach diesem Ausdrucke die Souverainität auf den Fürsten beschränkt oder auf die Einheit des Fürsten mit dem Volke ausgedehnt werde. Woher aber die Aenderung der Erklärung des deutschen Bundes? Die Sache liegt nahe genug. Ist nämlich der deutsche Staatenverein ein nationeller, so ist er wesentlich ein Bund der Nation, des Volkes, kein bloßer Fürstenbund. Stand diese Erklärung staatsgrundgesetzlich fest, so konnte das Volk dieselbe vielleicht bedenken und meinen, daß

wenn der deutsche Bund ein Staatenverein der Nation sein soll, diese mit in den Bund aufgenommen werden müsse, was gleich anfangs hätte geschehen sollen. Wie gesagt, man konnte zweifeln, ob die Souverainität nach derselben auf die Fürsten beschränkt, oder auf die Einheit derselben mit der Nation ausgedehnt werden soll. Man konnte sich der kurhannoverschen Erklärung, der Anträge Preußens und der einstimmigen Annahme derselben erinnern. Aber die Zeiten hatten sich geändert, und man glaubte darum auch die Erklärung dessen, was der Bund sei, ändern zu müssen. Damit nun ja kein Zweifel übrig bleibe, damit die Nation nicht durch die Erklärung des Bundes selbst veranlaßt werde, die Aufnahme in den Bund jener Erklärung gemäß zu fordern, fügte man zum 1sten Artikel der Wiener Schlußacte den Art. 57. derselben, welcher ausdrücklich erklärt: „Da der deutsche Bund, mit Ausnahme der freien Städte, aus souverainen Fürsten besteht, so muß dem hierdurch gegebenen Grundbegriffe zufolge, die gesammte Staatsgewalt in dem Oberhaupte des Staates vereinigt bleiben, und der Souverain kann durch eine landständische Verfassung nur in der Ausübung bestimmter Rechte an die Mitwirkung der Stände gebunden werden." Und der darauf folgende Art. 58. lautet: „Die im Bunde vereinten souverainen Fürsten dürfen durch keine landständische Verfassung in der Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen gehindert oder beschränkt werden." Nach diesem Artikel kommt bei dem Bunde nicht der Staat als solcher in Betracht, sondern allein der Fürst des Staates. Dieser wird in Betreff des Bundes von dem Staate mit landständischer Verfassung getrennt. Er ist als constitutioneller Fürst zwar nach der Verfassung hin an die Mitwirkung der Stände gebunden, aber als Bundesfürst hat er gegen dieselbe keine Verpflichtung. Werden die landständischen Verfassungen von der Wiener Schlußacte auch theils als eine Fortbildung der alten ständischen Rechte betrachtet, theils als ein aus den gegenwärtigen Verhältnissen neu zu ordnendes politisches Leben, so haben die landständischen Verfassungen doch kein Verhältniß zum Bunde. Weil nun nicht der Staat, sondern nur der Fürst des Staates zum Bunde ein Verhältniß hat, so folgt daraus, daß der deutsche Bund kein Staatenbund, sondern ein Fürstenbund ist. Ein Staatenbund würde er sein,

wenn neben den genannten Art. 57. und 58. noch jene Worte der hannoverschen Erklärung in die Bundesacte aufgenommen wären: „in solchen Fällen, wo Stände gegen Mißbrauch der Souverainitätsrechte der Fürsten klagen wollen, muß nothwendig der Recurs an den Bund ihnen offen stehen." Während die Souverainität in der Bundesacte auf den Fürsten beschränkt wird, meint die kurhannoversche Erklärung, daß die Souverainitätsrechte ohne jenen Recurs die Möglichkeit despotischer Gewalt in sich begreifen. Zwar ist nach Art. 60. der Wiener Schlußacte: „die Bundesversammlung berechtigt, wenn von einem Bundesmitgliede die Garantie des Bundes für die in seinem Lande eingeführte landständische Verfassung nachgesucht wird, solche Garantie zu übernehmen." Das heißt aber nur, wenn der Fürst die Garantie nachsucht. Es heißt in demselben Artikel weiter: „die Bundesversammlung erhält auf Anrufung der Betheiligten die Befugniß, die Verfassung aufrecht zu erhalten, und die über Auslegung oder Anwendung derselben entstandenen Irrungen durch gütliche Vermittelung oder compromissarische Entscheidung beizulegen." Wenn nicht nur der Fürst Bundesglied wäre, so könnte es wegen des Ausdruckes: „auf Anrufung der Betheiligten" und: „die über Auslegung oder Anwendung der Verfassung entstandenen Irrungen" scheinen, als dürften die Stände, die doch gewiß betheiligt sind und über Auslegung und Anwendung der Verfassung gewiß zu hören wären, an die Bundesversammlung recurriren. Auf jeden Fall müsse die Bundesversammlung aber nur auf Ansuchen des Fürsten „Irrungen über Auslegung und Anwendung der Verfassung vermitteln," wenn sie gleich nach Art. 61., außer dem Falle der übernommenen besonderen Garantie einer landständischen Verfassung, nicht dazu berechtigt ist, in landständische Angelegenheiten oder in Streitigkeiten zwischen den Landesherren und ihren Ständen einzuwirken, so lange dieselbe nicht den in Art. 26. bezeichneten Charakter des Aufruhrs und Widersetzlichkeit annehme. Also, wenn sie der Fürst anruft, soll die Bundesversammlung competent sein, aber nicht, wenn die Stände sie anrufen, oder vielmehr, diese können die Bundesversammlung gar nicht anrufen.

Was nun das Verhältniß der Bundesglieder zu einander betrifft, so haben sie, nach Art. 3. der Bundesacte, der Natur

des Bundes gemäß, gleiche Rechte, und sind alle verpflichtet, die Bundesacte unverbrüchlich zu halten. Es folgt daraus grundgesetzlich, daß eine Suprematie und Hegemonie des einen Bundesstaates über die anderen auf keine Weise Statt finden soll und darf. Das allgemeine Militairgesetz des deutschen Bundes vom 9ten April 1821, setzt es auch Art. 8. ausdrücklich fest. Nach der grundgesetzlichen Gleichheit der Rechte und Pflichten soll selbst der Schein von Suprematie eines Bundesstaates über den anderen vermieden werden, das heißt also: die Suprematie hat der Bund selbst, kein einzelner Bundesstaat, sondern die Gesammtheit. Im Falle eines Krieges erwählt daher auch der Bund nach Art. 13. des Militairgesetzes jedesmal den Oberfeldherrn, dessen Stellung mit der jedesmaligen Auflesung des Heeres wieder aufhört. Das aufgestellte Kriegsheer des Bundes ist nach Art. 12. des Militairgesetzes Ein Heer, und von Einem Feldherrn befehligt. Daher ist dieser nach Art. 15. des Militairgesetzes nur dem Bunde persönlich verantwortlich und kann einem Kriegsgerichte unterworfen werden.

Die Fürsten sahen wohl ein, daß das erste Erforderniß ein öffentlicher Rechtszustand in Deutschland sein müsse. Deshalb erließen sie die Proclamation von Kalisch, und dahin wirkten ferner die Gesandten Oesterreichs, Preußens und Hannovers auf dem Wiener Congresse. Die Bundesacte wurde entworfen, und enthält in flüchtigen Grundzügen die künftige Bundesverfassung, wobei die Rechte des Volks gewahrt sind. Die Wiener Schlußacte vervollständigte die Bundesacte, aber von Ausbildung der Bundesverfassung im volksthümlichen Sinne ist keine Rede darin; im Gegentheile wird das Recht des Bundes auf streng monarchische Verfassungen zurückgeführt. Es soll an der mangelhaften Form gelegen haben, daß die fürstliche Gewalt so gestärkt wurde, nämlich an der Form, wodurch man die Entscheidung herbeiführte. Man wollte Einheit aller Staaten auf dem Wege des Vertrages; deshalb konnte ein einziger Staat dagegen die besten Vorschläge hemmen. Es war wohl ein Fehler, den man beging; denn nimmermehr konnte man erwarten, daß alle Regierungen für das Volk, wohl aber, daß sie für die fürstliche Gewalt stimmen würden. Die Form des Bun-

des hätte sein müssen, daß das Volk im Bunde eine gesetzgebende Stimme erhalten hätte, daß der Nationalgeist nicht blos das Material, sondern auch die Form geworden wäre. Aber die Form wurde ohne das Volk beliebt. Und das Volk schwieg dazu — oder vielmehr die Stellvertreter, die Gebildeten, welche deshalb eine große Schuld auf sich geladen haben. Wie viel Unheil und Unglück hätten sie verhüten können! Wären zur Zeit des Wiener Congresses Stimmen laut geworden, und hätten das Volk auf die große Wichtigkeit der Unterhandlungen aufmerksam gemacht, daß nicht blos die Fürsten, sondern auch das Volk im Bunde vertreten werden müßte, dann wäre die Bundesacte geworden, was sie hätte werden sollen, dem Inhalte und der Form nach der allgemein gesetzliche Ausdruck der Nation, während sie nun der souveraine Wille der Fürsten ist. Es ist kaum zu fassen: ein Volk, welches auf Leben und Tod für seine Selbstständigkeit gestritten, welches seine Fürsten wieder erobert, die ohne es verloren gewesen, und die Fürsten, die damals in der Initiative fur den politischen Fortschritt waren, ganz und gar auf seiner Seite hatte; — dieses Volk schwieg, als es galt die Früchte seiner Anstrengungen zu ernten, und nicht blos nach Außen, sondern auch nach Innen frei zu sein, — dieses Volk schwieg, da es ihm nur ein Wort gekostet hätte, um den Wiener Congreßverhandlungen eine andere Wendung zu geben. Wenn der jetzt gewöhnliche Ausdruck „deutscher Michel" nicht zugleich lächerlich wäre, dürfte man unser Volk so nennen; aber ein Volk ist nie lächerlich, wenn es sich um seine Rechte und Freiheiten handelt.

Es giebt kein größeres Unglück, als das politische Unglück einer ganzen Nation! Wie einzelne Menschen im Leben ihr Geschick haben, verschuldet und unverschuldet, so haben auch ganze Völker und Nationen in der Weltgeschichte ihr Schicksal. Der Mensch ist oft und in der Regel seines Glückes Schmied, wie Göthe sagt, aber nicht minder oft wird er von seinem Glücke und Unglücke in die Welt geschickt, er wandelt auf leichten, blumigen Pfaden oder stößt überall auf Hindernisse und reißt sich blutig. Aber Gott führt die Völker und Menschen in der Weltgeschichte, er leitet ihre Geschicke. Von diesem höheren Gesichtspuncte aus, [illegible] sagen, daß die Schicksale der

Völker nur zu ihrem Besten dienen, daß sie dadurch erwachen und zum Bewußtsein über sich kommen, wie unser Volk nach der Schlacht bei Jena. Ein durchaus glückliches Volk hat es nie gegeben, es kommt die Zeit des Unglückes und der Prüfung, die das Innere des Volkes umzukehren drohet und als ächt und wahr erprobet. Wenn diese Prüfung das Volk aus der Aeußerlichkeit und Alltäglichkeit des Lebens, aus den egoistischen, zeitlichen, endlichen Interessen herausreißt und darüber es erhebend zum Selbstbewußtsein, zur Selbstbestimmung und freier Aufopferung für höhere Zwecke bringt, ist das Unglück aber vielmehr ein Glück gewesen. Wollte Gott, wir dürften das vielfache Unglück und Wehe, was die verfehlte Form des Staatsgrundgesetzes unserer Nation über ganze deutsche Staaten und Stämme, über so viele Familien und besonders auch Commilitonen gebracht hat, so ansehen. Wir wollten es für kein Unglück halten, denn wer leidet nicht gern für das Ganze. Es wird keiner unter uns sein, der nicht mit Freuden für das Wohl des geliebten Vaterlandes zu leiden bereit wäre. Es heißt in der Bibel: Herr, wenn ich nur dich habe, was frage ich dann nach Himmel und Erde, und im Befreiungskriege dachte jeder: du, mein geliebtes Vaterland, wenn es dir wohl geht, was frage ich dann nach Himmel und Erde? Und dieses theuere Vermächtniß lassen Sie uns bewahren, des Vaterlandes Wohl und Glück nur im Auge haben und sagen: Wenn es dir wohl geht, was frage ich dann nach mir!

Die deutsche Bundesacte, weil sie ohne das Volk zu Stande kam und also ohne die Selbstbestimmung desselben, ist deshalb nicht zugleich von dem Volke constituirt, sondern die darin enthaltenen Gesetze sind dem Volke auferlegt, sind nicht sein selbstbewußter Wille, der sie ihm mitgegeben hätte. Man hat sie darum ein Geschenk der Fürsten und Regierungen an das Volk genannt; jene gehören nun zwar ganz besonders mit zum Volke, aber sie sind in der Bundesacte der allein wirkliche Wille, der autonomisch ist, während das Volk von dieser Autonomie ausgeschlossen ist und an dieser gesetzgebenden Vernunft keinen Theil hatte. Die Fürsten und Regierungen sorgen daher für das Volk, für seine Einrichtungen

und Gesetze, sie geben dieselben dem Volke, ohne zugleich von diesem mitgegeben zu sein; aber deshalb sind auch jene Einrichtungen bloße Gaben und Geschenke, die sein könnten und nicht sein könnten. Das Volk ist dazu da, den ihm gegebenen Gesetzen zu gehorchen und den Willen der Fürsten und Regierungen als den allein wirklichen Willen, der darum auch die Macht ist, anzuerkennen. Das Volk hat, weil die Bundesgesetze ohne sein Zuthun gegeben wurden, darin nicht das Bewußtsein seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, was ohne Selbstbestimmung, ohne daß es selbst mit die gesetzgebende Vernunft ist, unmöglich ist. Es wird zwar dem Volke in Art. 13. der Bundesacte von den Fürsten und Regierungen die politische Freiheit versprochen und gegeben, es wird ihm der wirkliche Wille gegeben, der aber, weil er ihm gegeben wird, nicht aus dem eigenen Selbstbewußtsein, aus der Selbstbestimmung und Freiheit kommt. Es liegt ein Widerspruch darin, sich die Freiheit geben zu lassen und den Willen zu empfangen, der sich selbst bestimmt, selbst bewußt und frei

mer eine precäre Freiheit und es hilft durchaus nichts, daß die landständische Verfassung in mehreren Staaten eingeführt ist und nach Art. 13. in allen Bundesstaaten eingeführt werden soll. Die Freiheit reicht nur so weit, als diejenigen, welche sie gegeben, für gut finden. Und selbst Fürsten und Regierungen, wenn sie auch noch so sehr für die Freiheit sind, denken dieselbe nur; sie können sie bei dem besten Willen aber nicht wollen, weil dazu gehört, daß sie die Freiheit nicht allein, ohne das Volk gegeben hätten. Alle die politische Freiheit betreffenden Gesetze, welche in der Bundesacte artikulirt sind, sind Gedankenbestimmungen der Freiheit, die zwar verwirklicht werden sollen, aber im Leben keine Wirklichkeit haben, weil sie nur gedacht und wohl auch gewollt, aber nicht von dem allgemeinen Willen gesetzt, sondern demselben gegeben sind. Alle Bundesgesetze, welche daher die wirkliche Freiheit dictiren, haben keine Kraft, bevor sie nicht Gesetze des Volkes sind. Ein Product der Regierungen, nicht zugleich des Volkes, sind sie Gesetze, welche wirklich sein sollen, aber nicht wirklich sind, und ohne des Volkes Selbstbestimmung verwirklicht werden können. So lange daher das Volk nicht in den Bund aufgenommen wird, so lange der deutsche Bund ein Fürstenbund bleibt, sind die Bundesgesetze mehr oder weniger eitel und können von den Regierungen bei dem besten Willen nicht verwirklicht werden.

Achtzehnte Vorlesung.

Wiener Schlußacte. — Apologie der Bundesacte. — Der preußische Gesandte auf dem Wiener Congreß. — Der deutsche Bund ein Fürstenbund. — Kaiser Franz. — Provisorische Ständeversammlung in Hannover. — Rescripte des Prinz-Regenten. — Graf Münster in der Ständeversammlung. — Dessen merkwürdiges Urtheil über den deutschen Bund. — Rückfall der Stände in die alte Verfassung. — Rückwirkung auf die deutschen Regierungen. — Der Kurfürst von Hessen. — König Friedrich I. von Würtemberg. — Beabsichtigte Einführung einer neuen Verfassung. — Streit mit den Ständen. — Die Verhandlungen der würtembergischen Landstände. — Hegels Kritik derselben. — Der jetzige König Wilhelm. — Dessen Streit mit den Ständen. — Wirkliche Einführung der Verfassung. — Verfassungskampf in Baden. — Die baiersche Verfassung. — Der Ritter von Lang. — Ende der hannoverschen Ständeversammlung. —

Es gehörte eine Zeit lang zum guten Tone, von dem Wiener Congreß nur verächtlich zu reden; jeder kennt das Witzwort des Fürsten Ligne, dieses letzten Ritters des Rococo über den Wiener Congreß: Le congrès ne marche pas, il danse. — Es war aber keine leichte Sache, aus all dem Trubel zur Besinnung, und zum klaren Bewußtsein über die Zeit zu kommen, und besonders die Ansprüche, die von allen Seiten gemacht wurden, entweder abzuweisen, oder auszugleichen. Es ist leicht gesagt, die Bundesacte ist ein unvollständiger Vertrag, in der Eile aus dem Stegreif entworfen, und durch Napoleons Rückkehr von Elba zum Schluß gebracht; ferner sie ist eine ärmliche Bundesacte (so nennen sie noch Manche heut zu Tage, wie Bülow-Cummerow, um sich vielleicht den Schein der Liberalität zu geben), die den Erwartungen nicht habe entsprechen können. Sie blieb freilich mangelhaft, das fühlten die Bundesglieder selbst, indem mehrere, namentlich Preußen, Hannover, Nassau die Protocolle förmlich ergänzten. Wäre die Bundesacte auch nur in ihrem Sinne ergänzt worden! — Aber ihre eigentliche Ergänzung war die Wiener Schluß-

acte, auf die schon die Carlsbader Beschlüsse eingewirkt hatten. Die Bundesacte wurde in ihrer ursprünglichen Anlage dadurch alterirt, wie aus Art. 54—62. deutlich erhellt. Vieles, was in der Bundesacte artikulirt worden, ist darum noch heute nicht ins Leben getreten. Es giebt deutsche Regierungen, die der Bundesacte, diesem Staatsgrundgesetze der Nation zuwider, welches sie sich selbst mit gegeben haben, noch keine landständische Verfassung einführten; nähere Bestimmungen über die Presse werden noch jetzt erwartet; die Hemmungen der Strom- und Schifffahrt sollten schon damals aufhören, aber die Verhandlungen darüber sind noch nicht zu Ende. Man klagt besonders, daß der Bundestag sich in dem Verfassungsstreit mit den hannoverschen und holsteinischen Ständen für incompetent erklärt habe. Man nannte ihn schon vor zehn Jahren den förmlich organisirten Widerspruch gegen die Forderungen des Zeitgeistes. — Das Alles soll mich nicht abhalten, den Apologeten, wenn nicht der Wiener Schlußacte, doch der Bundesacte hier zu machen. —

Kein Volk ist ungerechter gegen seine nationalen Einrichtungen, als das deutsche. Es scheint nur Augen für die Mängel derselben, nicht für deren Vorzüge zu haben. Andere Völker kennen auch das Mangelhafte ihrer Institutionen, aber sind auf das Vorzügliche stolz. Man sollte doch allmälig einsehen, und erkennen lernen, daß der deutsche Bund ein lebendiges Erzeugniß der Geschichte unsers Volks ist. Nach dem Sturze des Reichs war man darauf bedacht, an dessen Stelle eine höhere politische Einheit und Organisation des Vaterlandes zu bewirken. Der Geist der Zeit forderte das. Kutusow erließ im Namen des Kaisers von Rußland und des Königs von Preußen im Jahr 1813 den Kalischer „Aufruf an die Deutschen", in welchem die Rückkehr der Freiheit und Unabhängigkeit, und die Wiedergeburt eines ehrwürdigen deutschen Reichs verheißen wurde. „Je schärfer in seinen Umrissen und Grundzügen das Werk heraustreten werde aus dem ureignen Geiste des deutschen Volks, desto verjüngter, lebenskräftiger und in Einheit gehaltener werde Deutschland wieder unter den Völkern Europa's erscheinen können." Die Gesandten Oesterreichs, Preußens und Hannovers wiederholten auf dem Wie-

ner Congresse, was ihre Monarchen dem Volke von Kalisch aus hatten verkünden lassen. Die Wiederherstellung des Reichs im alten Sinne war nicht möglich, da das Reich sich überlebt und aufgelöst hatte. Seit Jahrhunderten strebten die deutschen Fürsten nach Souverainität gegen Kaiser und Reich. Nachdem sie dieselbe erlangt, sollten sie zu einem neuen Bunde vereinigt werden. Dies war nur durch die Anerkennung ihrer Souverainität möglich. Es würde sich sonst ihr Widerstreben *) gegen den Bund wiederholt haben wie früher gegen das Reich. Zur Zeit des Verfalls des Reichs, wollte jedes Kurfürstenthum und Herzogthum, jedes Fürstenthum, jede Grafschaft und Abtei, jede Reichsstadt, jede Baronie etwas für sich sein. Das war die alte Reichsfreiheit und Selbstständigkeit, welche dem Ganzen bei jedem Schritte Schwierigkeiten in den Weg legte. Diese sogenannte deutsche Freiheit war das bloße Separat-Interesse, welches die Einheit des Reichs an allen Ecken und Enden zerriß und zuletzt ganz auflöste. Das Reich war ein buntes, schwerfälliges und zerrissenes Ganzes, von dem bald da bald dort ein Stück heruntergerissen werden konnte, ohne dadurch aufzuhören, das zwar zusammenhangslose und unmächtige, aber freie Reich zu sein. — Das Erste war also: ein neuer Bund konnte nur dadurch hervorgehen, daß die souverain gewordenen Staaten ihre Selbstständigkeit behielten, und als solche an dem Bunde Theil nahmen. Es scheint sich das zu widersprechen: selbstständig sein, und zugleich mit andern eine Einheit, einen Bund ausmachen, und dessen Beschlüssen nachkommen. Aber sie beschließen ja selbst mit; die Abhängigkeit, die die Souverainität gefährden könnte, wird dadurch wieder aufgehoben, daß sie an der Machtvollkommenheit des Ganzen Theil nehmen, diese mit hervorbringen helfen. In dem neuen Bunde Einheit und zugleich anerkannte Selbstständigkeit und Freiheit, oder Selbstbestimmung, das ist der Fortschritt gegen das alte Reich, wo das Streben nach Selbstständigkeit die Einheit vernichtete, während dieselbe nun bewahrt ist. Die Einheit Deutschlands, und der

*) [illegible] auf dem Reichstage an die Fürsten [illegible] regnum in se divisum deso- [illegible] mt rocil forum.

Schutz dieser Einheit ist sowohl im Bunde, als die Unabhängigkeit der Bundesglieder, beides zusammen verknüpft. Der Begriff von Deutschlands Einheit abstract genommen, würde das besondere Sein und Bestehen der deutschen Staaten, welches sich geschichtlich gebildet hat, aufheben. Im Bunde ist die Reichseinheit durch die Selbstständigkeit der besondern Staaten, wodurch die Auflösung des Reichs und der Rheinbund hervorgerufen worden, eine Wahrheit geworden. Die Einheit im Bunde hat sich also geschichtlich erzeugt, dabei sind die Rechte der Bundesstaaten an der gemeinsamen Wirksamkeit des Ganzen gleich, indem von der ungleichen Macht und Stärke der einzelnen Staaten ganz abgesehen ist. — Das Zweite war das Verhältniß der Unterthanen zu dem Staate selbst, welchem sie angehören. Sollte die verkündete Freiheit und Unabhängigkeit aus dem ureignen Geiste der „Nation" verjüngt und lebenskräftig geboren werden, so waren die politischen Rechte der Unterthanen in den einzelnen Staaten anzuerkennen und gesetzlich zu bestimmen. Da jene Rechte das Verhältniß derselben zur Staatsgewalt ausmachen, sind sie das, was man landständische Verfassung nennt. Die landständische Verfassung im alten Sinne konnten sie eben so wenig sein, als der neue Bund das alte Reich. Selbst die Wiener Schlußacte Art. 55. überläßt es den souverainen Fürsten der Bundesstaaten, diese innere Landesangelegenheit nicht blos mit Berücksichtigung der früheren ständischen Rechte, sondern auch der „gegenwärtig obwaltenden Verhältnisse zu ordnen." Insofern erklärt selbst die Wiener Schlußacte sich gegen die unbedingte Einführung der alten ständischen Rechte, oder des alten Curienwesens, indem sie nur ihre Berücksichtigung zuläßt, aber die gegenwärtigen obwaltenden Verhältnisse nicht ausschließt. Es wurde wie ein neuer Bund, auch eine neue Verfassungsform durch allgemeinen Bundesbeschluß gesetzlich artikulirt. Die Einführung der landständischen Verfassung blieb nicht beschränkt auf den einzelnen Staat, sondern wurde eine allgemeine deutsche Bundesangelegenheit. Jede einzelne Regierung hat die Pflicht gegen das Staatsgrundgesetz der Nation, gegen den Bund, gegen das ganze Vaterland, sie einzuführen. Auf diese Weise wurde nicht im Sinne des alten Reichs und der alten stän-

dischen Rechte, sondern blos mit Berücksichtigung derselben im Sinne der Neuzeit sowohl das Verhältniß der besondern Staaten zum Bunde gesetzlich bestimmt, als auch das Verhältniß der Unterthanen zu jedem einzelnen Staate. Ist gleich der Bund nur ein Fürstenbund ohne das Volk, so finden wir doch in diesem neuen Bunde die Kategorien aus dem Befreiungskriege, nämlich Einheit und Selbstständigkeit, Aufopferung fürs Ganze und Selbstbestimmung gegen das alte Reich formell enthalten. Wir können in dieser Beziehung die wesentlichen Punkte der Bundesacte kurz so zusammenfassen: Schutzbündniß sämmtlicher Fürsten und die wechselseitige Garantie ihrer Länder und ihrer Stellung nach Innen und nach Außen; Entscheidung der Streitigkeiten unter den Bundesgliedern selbst durch ein Austrägal-Gericht; Anerkennung der Gleichheit der Rechte und der Pflichten, und die Feststellung des Stimmverhältnisses in dem engen Rath sowohl als in den Plenarversammlungen; in gewisser Beziehung Unterordnung der einzelnen Bundesglieder unter die Souverainität des Bundes. Neulich hat Faber aber behauptet, daß die deutsche Nation der staatsrechtlichen Idee nach im Bunde genügend vertreten sei, da die Repräsentanten des Bundes, die Regierungen in der Bundesversammlung nach ebenmäßigen Rechten Sitz und Stimme hätten. In monarchischen Landen, sagt er, ist Repräsentant des Staats der Fürst, überall die Regierung, als das Organ, durch welches die Gesammtheit des Volks staatliches Leben empfängt. Man kann daraus, daß die Bundesversammlungen durch fürstliche Abgeordnete zu Stande kommen, nicht den Schluß ziehen, der Bund habe nichts mit der deutschen Nation gemein. Sein Zweck und Wesen und die Richtung seiner Thätigkeit entscheidet über die Frage seines Zusammenhangs mit der Nation: der Bund ruht auf der natürlichen, volksthümlichen Einheit Deutschlands und verwirklicht sie: und diese ist Eigenthum und Sache des Volks. Er ist auf ewig geschlossen, nicht blos auf die Persönlichkeit der Fürsten gestellt: enthält also eine Vereinigung der Länder. Bund und Bundesversammlung sind eine moralische Persönlichkeit, nicht gleichbedeutend mit den einzelnen Fürsten. Der Bund wird geflochten aus den verschiedenen Länderselbstständigkeiten und schirmt sie: das gehöre aber-

mals auf Seiten des Volks, nicht blos der Fürsten. Die Vorstellung, daß der Bund ein Fürstenbund und nicht zugleich des Volks ist, beruht auf der falschen Meinung, daß der Fürst der Gegensatz ist vom Volk und Land. Wohl! Der Fürst gehört zum Volk, von einem Gegensatze beider kann nicht die Rede sein, aber der Wille des Fürsten ist in der Bundesacte allein wirklicher Wille, an welchem als der gesetzgebenden Vernunft das Volk selbstbestimmend keinen Theil hat. Nach dieser Ansicht müßte das absolut monarchische Princip das Element des Bundes sein; sie geht deshalb zu weit.

Sehen wir nun, wie die landständische Verfassung in den besondern Staaten dem Bundesbeschlusse gemäß eingeführt worden; ob sie ihre Aufgabe der Berücksichtigung der alten ständischen Rechte und der gegenwärtigen obwaltenden Verhältnisse auch wirklich gelöst habe, und wie sie diese Aufgabe gelöst hat.

Wie sich ergeben, ging das Pathos des Befreiungskrieges von Preußen aus. Der König verkündigte, noch ehe die Bundesacte eine ständische Verfassung als rechtlichen Grundsatz für alle deutschen Staaten festgesetzt hatte, die Einführung einer solchen Verfassung seinem Volke. Auf dem Congresse selbst waren die meisten deutschen Staatsmänner für die Staatsgrundgesetze des deutschen Reiches gesinnt, die freilich einen nationalen Charakter hatten. Es sollte nicht blos die fürstliche Gewalt, sondern auch das Volk berücksichtiget werden. Man wollte Einigung aller deutschen Staaten auf dem Wege des Vertrages und hier war jede Stimme von der größten Wichtigkeit. Preußen verlangte eine mächtige Bundesverfassung für die Stände, es forderte Repräsentation aller Klassen der Staatsbürger, also eine Repräsentation in der Form des Rechtes selbst; es wollte ein Bundesgericht für die Stände sowohl, als für die Unterthanen; es sollten die Stände das Recht der Mitberathung und Zustimmung haben bei Einführung neuer, das Eigenthum und die Person betreffender Gesetze, ferner das Recht der Bewilligung und Regulirung von Steuern und Ausgaben, und die Mitaufsicht bei Verwendung derselben, das Recht der Beschwerdeführung über Mängel und Mißbräuche in der Verwaltung und der Schützung und Vertretung der eingeführten Verfassung bei dem Landesherrn und bei dem Bunde. Preu-

ßen wollte, daß die Hoffnungen der Nation nicht getäuscht würden. „Für diese Zwecke", sprach der Gesandte Preußens auf dem Congreß, „für Aufhebung des Rheinbundes und Wiederherstellung der deutschen Freiheit haben die Völker die Waffen ergriffen." Alle Souveraine Deutschlands waren einverstanden, Baiern und Würtemberg ausgenommen, welche unbeschränkte Disposition des Landesherrn wünschten, aber ihren neuen Ständen alsdann bewilligten, was Preußen auf dem Congresse verlangt hatte. Angeregt durch die Großherzigkeit der preußischen Vorschläge und durch die Gesinnung wahrer politischer Freiheit, führten mehrere deutsche Staaten die landesständische Verfassung ein. Preußen hat also dieselbe in den Staaten Deutschlands hervorgerufen.

Wären doch jene Vorschläge nach ihrem ganzen Inhalte und Bedeutung, so wie jene kurhannoversche Erklärung in die Bundesacte aufgenommen worden. Es würde ein Bundesgericht angeordnet worden sein, welches nicht blos über Streitigkeiten der Bundesglieder unter einander durch ein Austrägal-Gericht zu entscheiden gehabt, wie jetzt, sondern vor welchem, wie vor dem Reichskammergerichte, Stände und Unterthanen ihre Rechte hätten geltend machen dürfen. Preußen erklärte auf dem Congresse ausdrücklich, daß jenes Bundesgericht „der letzte und nothwendigste Schlußstein des Rechtsgebäudes in Deutschland sei." Wie wichtig und wahr dies ist, hat sich später nur zu sehr erwiesen. Das alte Reichsgericht erkannte keine andere Autorität, als die Gesetze an, es bewahrte mit seinen hohen Attributionen und Executivgewalt wirklich die Einheit des deutschen Reiches so viele Jahrhunderte hindurch. Jeder deutsche Mann konnte bei demselben vor Kaiser und Reich, ja selbst gegen Kaiser und Reich sein Recht vertheidigen, das ihm auch wurde, da die Richter frei und unabhängig waren. Wenn nicht geleugnet werden kann, daß der deutsche Bund an die Stelle des ehemaligen deutschen Reiches getreten ist, daß die Mehrzahl der auf dem Wiener Congresse versammelten Staatsmänner noch für die altdeutschen Staatsgrundsätze gesinnt waren, und nach Art. 23. der Wiener Schlußacte selbst das Austrägal-Gericht, im Falle keine besondere Entscheidungsnormen vorhanden sind, nach den

vormals von den Reichsgerichten subsidiarisch befolgten Rechtsquellen entscheiden soll, wenn die Angehörigen und Unterthanen des deutschen Bundes gewiß ein eben so wohlbegründetes Recht auf Schutz ihres verfassungsmäßigen Rechtes haben, als die Unterthanen des ehemaligen deutschen Reiches, so wäre wohl nichts in der Welt wünschenswerther gewesen, als die Errichtung eines solchen Bundesgerichtes oder vielmehr von Rechts wegen zu fordern gewesen. Es soll nachmals oft die Errichtung eines solchen Bundesgerichtes bei der Bundesversammlung zur Sprache gebracht, aber die definitive Entscheidung immer verschoben worden sei. Es ist noch immer Zeit, und was man thun will, möge man bald thun, denn der Mangel eines höchsten Bundesgerichtes wird täglich in Deutschland fühlbarer. Wenn man bedenkt, daß alle Souveraine Deutschlands mit den preußischen Vorschlägen übereinstimmten, und also kein Hinderniß war, sie als Artikel in die Bundesacte aufzunehmen und gesetzlich festzusetzen, und eben so wenig ein Grund, dies nicht zu thun, so muß man gestehen, war es ein eigenes Schicksal, was über Deutschland waltete, ein Verhängniß, das vielleicht ohne alle Absicht herbeigeführt wurde. Man wollte insgesammt das Recht; es lag nur an der Fassung, an der Form. Wie in Allem, wenn es auf Wahrheit ankommt, zeigt sich auch hier, wie sehr die Form an den Inhalt gebunden ist, daß der Inhalt, soll er wirksam sein, die ihm gemäße Form haben muß. Die Form und Abfassung war dem Inhalte und der allgemeinen Uebereinkunft nicht gemäß. Die Vorschläge Preußens waren allgemein angenommen; demnach hätten eben sowohl die Rechte des Volkes, als der Fürsten formulirt und in die Bundesacte aufgenommen werden müssen. Der eigentliche Grund dieser mangelhaften Form liegt offenbar in zwei Dingen: einmal, daß der deutsche Bund durch Vertrag zu Stande kam, und dann, daß er ganz ohne Mitsprache und Mitwirkung des Volkes geschlossen wurde.

Ist deshalb die Bundesacte, diese magna charta des neuen Deutschlands ein Geschenk der Fürsten an die Nation, wofür diese jenen dankbar sein muß, so kommen aber dadurch Fürsten und Volk in eine Stellung zu einander, die den Vorschlägen Preußens auf dem Congresse nicht gemäß scheint. Was

der deutsche Bund ursprünglich nach Art. 6. des Pariser Friedens sein sollte und nach den preußischen und anderer Souveraine einstimmig angenommenen Vorschlägen wirklich war — ein Staatenbund — konnte er nicht bleiben. In dem deutschen Bunde machen nur die Fürsten eine Einheit aus, nicht die Nation, das Volk. Dies ist staatlich nicht eins, nur fürstlich, und daher eines gemeinschaftlichen Handelns und Beschließens nicht fähig. Eins sind blos die 38 souverainen Regierungen, deren Beschlüsse durchgreifend für das Ganze sind. Der deutsche Bund ist keine Einheit des Volkes, sondern der Fürsten, er fördert die nationale Einheit weniger, als daß er sie hemmt. Schon die Entstehung der deutschen Bundesacte, welche die Mitwirkung des Volkes ausschloß, harmonirt nicht mit vielen Artikeln derselben, wonach die Mitwirkung und Mitsprache der Nation zum Gesetze erhoben ist. Ständische Verfassungen, Volksvertretung, und damit Rechte des Volkes, Volksgewalt ist in der Bundesacte Gesetz für die deutschen Staaten, aber diese machen nicht den Bund aus, sondern ihre Fürsten ohne sie. Darin liegt, daß das Interesse des deutschen Bundes, als eines Fürstenbundes, nicht jene ständischen Verfassungen sein können, sondern daß er streben muß, die Repräsentativverfassungen, wenn auch nicht aufzuheben, doch umzubilden. Denn das Volk hat einmal im Bunde keine Rechte, weil es keine Stimme hat. Der Bund ist nicht die Einheit der Nation, sondern ein fremdes Wesen und kann deshalb nichts dazu thun, nationale Gesetze zu fördern. Das Volk ist vielmehr vertheilt an die 38 souverainen Regierungen, die demselben gegenüber eine Einheit sind. Diese handeln gemeinschaftlich, aber nicht das Volk; letzteres kann vielmehr nicht handeln, weil es nicht eins ist. Die Verfassung hat jeder deutsche Staat für sich, und sie wird innerhalb seiner selbst vertreten, aber Gesammtverfassung, Nationalvertretung giebts nicht. Darum sollte der deutsche Bund eigentlich deutscher Fürstenbund heißen. Das Volk hat auch keine Empfindung für ihn und keine Gesinnung, weil er nicht nationale Form ist. Die deutschen Völker lieben ihre angestammten Fürsten; aber sie als Bundesfürsten zu lieben — davon haben sie keine Vorstellung. —

Es scheint, daß Oesterreich, obgleich es in die Vorschläge Preußens einwilligte, doch seiner ganzen Stellung nach von Anfang an dem Repräsentativsysteme hindernd in den Weg trat *). Dazu hatte es einen größeren Einfluß durch das Präsidium am Bundestage, was auch Preußen bald fühlte, da es mehrmals, auch nach Abschlusse der Bundesacte, darauf antrug, mit Oesterreich im Präsidio abzuwechseln. Doch vergebens; der österreichische Einfluß und damit das österreichische Princip schien überwiegend, und Preußen wurde schon deswegen mit demselben verflochten, weil aus dem Staatenbunde ein Fürstenbund geworden war.

Wie Preußen im Befreiungskriege den Sinn für Deutschlands Einheit geweckt hatte und Preußen und Deutschland eins zu sein schienen, so blieben sie doch nicht eins, wenn gleich eine innigere Verschmelzung mit Deutschland durch Preußens politische Zerstückelung geboten war. Statt einer deutschen Ein-

---

*) Der Ritter von Lang sagt in seinen Memoiren: Der Kaiser Franz haßte das Spiel mit bloßen Formen, unter welchen ihm die französirenden Constitutionen erschienen. Er sprach bei der ungarischen Krönung die Worte: „Totus mundus stulticitat, et vult habere novas constitutiones; sed vos jam habetis unam constitutionem antiquam, ut non opus sit his novitatibus peregrinis." — Die Nachrichten, welche man von Wien aus über die präliminären Unterhandlungen zur Bundesverfassung erhielt — und die ausgedehnten Rechte, welche nach den ersten Aeußerungen des Enthusiasmus einiger norddeutschen Staaten den neuen Landesrepräsentationen zugetheilt werden sollten, waren die Veranlassung, in München so schleunig als möglich mit einer neuen Verfassung der baierschen Lande voranzueilen, damit man sich keinen besondern Zumuthungen und Anforderungen von Seiten des Congresses nach minder beliebten Grundsätzen aussetzen und vielmehr die offene Ausrede zur Hand haben möchte, man sei bereits mit einer solchen, den neuen Verhältnissen angepaßten Constitution versehen. Eine Maaßregel, welche vom österreichischen Cabinet, wo nicht selbst, eingegeben, doch aufs Höchste belobt wurde; wie demselben denn auch von dem Münchener Hofe die Mittheilung und Censur der über die neuen Einrichtungen zu fassenden Beschlüsse, zugesichert werden. — Bülow-Cummerow meint dagegen, daß da einigen süddeutschen Fürsten die preußischen Vorschläge auf dem Congreß zu liberal geschienen, dieselben ihren Völkern darauf Verfassungen gegeben hätten, die „wegen ihrer Hinneigung zu dem Repräsentativ-System" liberaler ausgefallen wären, als man nach der Bundesacte beabsichtigt habe. (?!)

heit wurde Preußen in provinzielle Verschiedenheit zersplittert, welche der Einführung und Verwirklichung einer freien landesständischen Verfassung nicht günstig war. Es entstand deswegen auch ein heftiger Kampf der preußischen Staatsmänner unter einander. Preußen an der Spitze der Bewegung Deutschlands sollte auch an dieser Spitze bleiben, es sollte die Einheit Deutschlands mit einer freien landesständischen Verfassung ins Werk setzen, und sich zum Hegemonen Deutschlands machen. selbst wenn es deswegen zu einem neuen Kriege kommen sollte. Das war Steins Idee. Die Kleinmüthigen dagegen meinten, es wäre um den preußischen Staat geschehen, wenn man der Volksbewegung zu viel einräume. Die Einheit Deutschlands wäre zwar wünschenswerth, aber man solle sie mit der Zeit erwarten, da sie sich auf dem Wege ruhiger Entwickelung schon bilden und die Landeshoheit durch das Aussterben der einzelnen Dynastien in wenige Hände übergehen würde. Hardenberg, überhaupt nicht immer der Mann der That, zauderte, und so kam es, anstatt zu einer natürlichen Einheit, zu einer diplomatischen Mannichfaltigkeit. Und doch glaubte er, könne nur durch Volksrepräsentation ein Nationalinteresse in den Geist des Volkes kommen, gegenüber den ihrer Natur nach stets einseitigen Provinzialansichten.

Wir wollen hier zuvor untersuchen, wie die Repräsentativverfassung ins Leben trat und wie die ersten Ständeversammlungen nach dem Kriege sich benahmen. Es hing viel davon ab, ob dieselben ihre Aufgabe auch begreifen, ob sie das Pathos, die Einheit Deutschlands, von dem sie selbst hervorgerufen waren, geltend machen oder doch wenigstens geltend zu machen versuchen würden, ob sie dem Fürstenbunde nach Art. 6. des Pariser Friedens den Staatenbund entgegenstellen würden; ob die ersten Ständeversammlungen den folgenden ein großes Beispiel geben und den rechten Gesichtspunkt herauskehren, ob sie nicht blos das besondere Interesse des betreffenden Staates, sondern zugleich das allgemeine Interesse der Nation im Auge haben würden. Darin mußte es sich zeigen, ob das Pathos der Einheit im Volke lebendig, ob die Kategorien des Befreiungskrieges, die das Volk nach Außen hin befreiet, nicht blos die Fürsten, sondern auch die

Volksvertreter beseele, ob die Einheit des Vaterlandes fortwährend in den deutschen Kammern laut ertönen werde, ob die Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten nicht blos das Interesse des besonderen Staates vertreten, sondern auch zugleich mit der Aufopferung für das Allgemeine verbunden sein werde.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Zustände dieser Zeit. Die meisten deutschen Staaten waren früher Reichslehne gewesen, und hatten also mehr einen privatrechtlichen, als einen öffentlichen, politischen Charakter. Zur Zeit Napoleons waren sie aus Reichslehnen souveraine Länder geworden oder Staaten. Darum Staaten, weil die alten Stände und Privilegien es zu keinem wahren Staate kommen ließen. Dies war schon politische Umbildung, es war damit die Möglichkeit des Rechts- und Gedankenstaates in constitutioneller Form gegeben. Aber auch weiter nichts als die Möglichkeit, denn es fehlte an dem volksthümlichen Principe, welches sich aber im Befreiungskriege geltend machte. Darum entschlossen sich mehrere deutsche Fürsten nach dem Kriege, dem Principe der Neuzeit gemäß ihren Völkern constitutionelle Verfassungen, und damit dem Rechts- und Gedankenstaat die Ehre zu geben. Sie beriefen die alten Stände, um den Staat den Umständen der Neuzeit gemäß politisch umbilden zu helfen. Das römische Reich deutscher Nation war aufgelost, und damit auch die altständische Verfassung. Da mehrere Staaten souverain geworden, konnten sie zu der altständischen Verfassung schon darum nicht zurückkehren. Sie waren souverain geworden nicht blos gegen ständisches Vorrecht und Privilegien, sondern gegen alles und jedes ständische Recht. Es fand nicht die geringste Einwirkung irgend eines Standes bei der Gesetzgebung statt, geschweige des Volks. Der souveraine Staat des Rheinbundes war blos abstracte Macht und Gewalt, gegen alles Volksthümliche im strengsten Gegensatz. Mit dem Hervortreten desselben im Befreiungskriege löste sich das abstracte Staatsprincip des Rheinbundes, welches deutsche Staaten an eine fremde Nation knüpfte, auf. Das politische Princip der Neuzeit erwuchs daher sowohl aus der Auflösung der alten ständischen Verfassung, als des abstract souverainen Staates: es ging hervor

die Oeffentlichkeit, die von der Ständeversammlung so mißkannt wurde, daß sie dieses wichtigste Element politischer Freiheit, die Oeffentlichkeit der Sitzungen und Veröffentlichung der Verhandlungen ganz verwarf. Das Resultat der provisorischen Ständeversammlung war, daß die gesammten Schulden und Lasten des Königreiches in ein Ganzes vereinigt, und daß ein allgemeines Auflagesystem eingeführt werden solle. Damit war zwar das alte Recht der Provinziallandschaften, die Steuern für ihre Provinz allein zu bestimmen, aufgehoben und die Bewilligung von der Uebereinstimmung Aller abhängig gemacht; aber man hätte mehr erwarten sollen und können, wenn die Stände ihren Beruf verstanden hätten. So Vieles war umzubilden, so Vieles zu verbessern, aber die Ständeversammlung verhielt sich unselbstständig und that nichts, als wozu sie von der Regierung aufgefordert wurde. Sie wurde deshalb vertagt und am 16ten October 1815 vom Grafen Münster wieder eröffnet, mit folgenden Worten über den deutschen Bund: „Die Verhandlungen des Wiener Congresses haben das deutsche Volk in einen Bund wieder vereinigt, der, wenn er gleich bisher nicht allen Erwartungen in Beziehung auf die Sicherstellung der bürgerlichen Rechte der Deutschen als Glieder eines großen Nationalvereines entspricht, dennoch die Sicherheit der Bundesstaaten gegen auswärtige Angriffe begründet." — Höchst denkwürdige Worte! in welchen sich zuerst ein Bewußtsein über den deutschen Bund ausspricht und zwar zu einer Ständeversammlung, welche sich dieselben hätte zu Herzen nehmen sollen. Graf Münster giebt den Ständen zu bedenken, daß die bürgerlichen Rechte in dem deutschen Bunde nicht ihre Stelle haben, daß derselbe darum ein Fürstenbund ist, wenn er sich auch des Ausdruckes bedient, daß die Congreßverhandlungen das deutsche Volk in einen Bund wieder vereinigt hätten. Er hebt dafür nur die Sicherheit der Bundesstaaten gegen äußere Angriffe hervor, während er zugleich sagt, daß der Bund allen Erwartungen nicht entspreche und zwar allen Erwartungen der Deutschen als Glieder eines großen Nationalvereines, worin liegt, daß er den deutschen Bund wirklich nicht als einen Nationalbund betrachtet. Münster giebt den Ständen einen Wink, daß sie sich bei rhandlungen als Glied

eines großen Nationalvereines, d. h. nicht blos als hannoversche Stände, sondern zugleich als deutsche ansehen und das deutsche Interesse nicht über das hannoversche außer Acht lassen möchten. Hört ihr Deutschen und besonders ihr hannoverschen Stände, hört! „die deutschen Staaten sind zwar durch die Bundesacte gegen auswärtige Angriffe gesichert, aber die bürgerlichen Rechte der Deutschen als Glieder eines großen Nationalvereines, sind nicht sicher gestellt." Aber die Deutschen hörten nichts, und die hannoverschen Stände hörten diese patriotischen Worte aus dem Munde des Ministers an und nahmen sie nicht zu Herzen. Was sagte der Minister den Ständen? Du, mein Volk, hast nicht Sitz und Stimme im deutschen Bunde, deine Rechte sind nicht sicher gestellt, du wirst im deutschen Bunde nicht vertreten. Wie nahe legt er doch Folgendes der Ständeversammlung, die er eröffnet: ihr Stände eines deutschen Staates, jetzt ist es Zeit, laut zu werden und zu sprechen, erhebt eure Stimme, daß es widerhallt im ganzen Lande, und zeigt, daß ihr nicht blos Hannoveraner, sondern Deutsche seid, geht den anderen deutschen Ständeversammlungen, die bald eingeführt werden, mit dieser Losung voran, allgemeine Nationalvertretung. Dies war ein Wink für alle Ständeversammlungen, der, wenn er befolgt und verstanden worden wäre, den größten Einfluß auf die weiteren Maßregeln des deutschen Bundes hätte haben können. Die Fürsten und Regierungen waren durchaus für den Fortschritt gesinnt, und der deutsche Bund wäre veranlaßt worden, „die bürgerlichen Rechte der Deutschen als Glieder eines großen Nationalvereines sicher zu stellen." Wir würden der traurigen Jahre in der deutschen Geschichte weniger haben.

Es schien aber doch so weit kommen zu wollen, daß die Provinzen Hannovers zu einem Ganzen im landständischen Sinne sich allmälig bilden würden. In dieser Voraussetzung erklärte später in einer anderen hannoverschen Ständeversammlung der Herzog von Cambridge, der sie eröffnete: „Der Prinz-Regent gehe den deutschen Fürsten mit dem Beispiele voran, eine Versammlung zu berufen, in welcher die Stimme des Volkes sich mit Freiheit, aber mit Ordnung erheben könne, um dem Regenten die Mittel anzuzeigen, wodurch er seinen Zweck zu erreichen und das Wohl des Landes zu befördern vermöge. — Der erste Schritt hierzu sei

durch die Vereinigung der Stände aller einzelnen Theile des Landes in eine einzige Versammlung geschehen, auf welche alle Rechte und Bewilligung von Geldbeiträgen und alle Theilnahme an der Gesetzgebung, auf welche jene Anspruch machen dürfe, übertragen werde." Darauf sprach der Präsident in seiner Gegenrede an die Versammlung: „Wenn es der Aufopferung einzelner Rechte gilt, um eine bessere Ordnung zu begründen, so gedenken Sie, daß der Prinz-Regent selbst zuerst Rechte, die Andere für einen wesentlichen Theil der königlichen Würde halten, aufgegeben hat, indem er Sie berufen, Ihm das zu sein, was in dem mit uns verschwisterten Großbritannien das Parlament ist: ein hoher Rath der Nation." Aber die Stände konnten es nicht fassen; sie waren von Alters her gewohnt, sich für die Nation zu halten, ihrer Privilegien wegen zusammen berufen zu werden, was sie ihre ständischen Rechte nannten. Und diese alte Neigung zur Provinzialverfassung, zu den Sonderinteressen mochten sie nicht aufgeben: kurz, es war der alte Egoismus, der immer nur sich, aber nicht das Ganze im Auge hat. Es erhob sich keine Stimme für den Prinz-Regenten, für den Grafen Münster, für den Präsidenten der Ständeversammlung; das Volk verhielt sich ganz gleichgültig, fragte nicht, ob es vertreten werde oder nicht, und ließ die Stände schalten nach Gutdünken, anstatt sie dahin zu bringen, von ihren Vorrechten abzulassen, und die Regierung zu unterstützen und ihr mit vollem Herzen zu danken. Die Regierung mußte daher einen anderen Weg einschlagen und die Stände, von denen sie nicht begriffen wurde, für sich gewähren lassen. Sie erließ nun Verordnungen, ohne sich um die Stände zu bekümmern, welche auch dazu schwiegen und einen neuen Beweis von ihrem ganz unparlamentarischen Verfahren und Ungeschick gaben. Als die Grundsteuer Gegenstand der Berathung wurde, berief sich der Adel auf die alte Verfassung und zwar mit den Worten: „unverdenklichen Besitz und die damit verbundenen Ausnahmen." Es wurde proponirt: „das Ministerium möge über den Beitrag der Eremten nach Maßgabe der verschiedenen Provinzialverhältnisse mit den die Eremten repräsentirenden Provinzialständen jeder einzelnen Provinz in Communication treten." Für und gegen den Antrag waren die Stimmen gleich und er hätte nach dem Reglement abgelehnt werden müssen [illegible] sen wurde er näher so

modificirt: „man müsse ein königliches Ministerium ersuchen, Sr. Königlichen Hoheit, dem Prinz-Regenten, den Wunsch der Stände vorzutragen, daß Allerhöchstderselbe geruhen wolle, diesen künftigen, durch Grundsteuer aufzubringenden Beitrag, auf verfassungsmäßigem Wege in jeder Provinz zu einer definitiven Bestimmung bringen zu wollen und von dem Resultate die allgemeine Ständeversammlung in Kenntniß zu setzen." Dies Amendement wurde mit großer Stimmenmehrheit angenommen und somit das neue Princip ganz aufgegeben. Es sollen bei der Abstimmung viele Deputirte gefehlt haben, und diese können nur die Deputirten der Städte gewesen sein, die Herren Bürgermeister, Syndici, denn der Adel war zugegen. Jene Herren handelten pflichtvergessen, daß sie nicht bei der Abstimmung erschienen. Es mag nicht mit Willen geschehen sein, aber das Mildeste, was wir sagen können, ist, daß es ein Zeichen der totalsten, politischen Bewußtlosigkeit und Indifferenz, Mangel an politischer Cultur war. Es erfolgte ein Rescript des Prinz-Regenten am 29sten Juni 1817, welches diesen Beschluß der Ständeversammlung höchlich mißbilligte, weil sie aus der landständischen Verfassung in die provinzialständische zurückgesunken war. Sehen wir nicht hieraus deutlich, daß der Fürst für die Freiheit gesinnt war und diese Gesinnung behielt, während die Stände durch ihre Verhandlungen und Majorität gesinnungslos gegen den neuen Geist der Freiheit und des Rechtes waren, den sie selbstbewußt gestalten sollten. Die Stände hatten die sogenannte historische Ansicht, welche uns jetzt wieder so viel zu schaffen macht. Aber die Stände vertraten das Volk, und konnte dies nicht die Stände zu einer andern Ansicht bringen? Sollte es wirklich einem Volke an Freiheitssinn gefehlt haben, das seine Selbstständigkeit auf Tod und Leben erfochten hatte? Wir dürfen es nicht glauben. Es lag an der politischen Erkenntniß, woran es uns Deutschen noch jetzt sehr fehlt.

Also diese hannoversche Ständeversammlung wurde von dem Prinz-Regenten zusammengerufen, um nach seinem Wunsche und Willen die alte provinzialständische Verfassung in die landständische umzubilden. In diesem Willen des Prinz-Regenten war tief politisch die Aufgabe der Neugestaltung des Vaterlandes ausgesprochen. Darum dreht sich bis auf den heutigen Tag Alles, näm-

lich die beiden politischen Elemente, welche sich im deutschen Volksleben vorfanden, die provinzialständische und die landständische Verfassung umzubilden. Der Prinz-Regent ging allen deutschen Regierungen und Ständen mit dem Wunsche voran, die provinzialständische Verfassung in eine landständische zu verwandeln. Aller Augen waren damals auf die Stände Hannovers gerichtet, ob sie auch dem Geiste der Neuzeit gemäß sich benehmen, dem Geiste der Befreiung gemäß sich von der alten provinzialständischen Verfassung befreien würden, oder ob der ganze große Volkskampf ohne politische Folgen sein und bleiben solle und nur der Fremdherrschaft gegolten habe, nicht der Erweiterung politischen Bewußtseins und politischer Entwickelung. Mit Schmerz spreche ich es aus, diese Stände von Hannover haben eine schwere Schuld auf sich geladen, die sie jetzt fortbüßen müssen, denn „die Rache schreitet schnell." Sie sind Schuld, daß die politische Frage und Aufgabe in Deutschland sich umgekehrt hat und das Streben entstand, mit Hülfe des Bundes landständische Verfassungen in provinzialständische umzubilden, wohin es in Baiern fast schon ge-

lichste Element, der Wille. Dann heißt es: glaubt und denkt, was ihr wollt, aber thut, was euch befohlen wird.

Die erste provisorische deutsche Ständeversammlung bereitete sich selbst ihr Schicksal und bereitete der Reactionspartei, welche schon auf dem Wiener Congresse sich thätig erwiesen hatte, einen Triumph; sie veranlaßte, daß die Fürsten die landständische Verfassung für eine den Umständen ungünstige und nicht gemäße Neuerung ansehen mußten. Dies geschah selbst in Frankreich, wie wir gesehen haben. Die Reaction gegen den politischen Fortschritt fand auch bei uns Nachahmung. Der erste deutsche Fürst, welcher von der neu einzuführenden Repräsentativverfassung und überhaupt von dem neuen Geiste der Selbstbestimmung nichts wissen wollte, war der alte Kurfürst von Hessen. Er wollte erstens Kurfürst bleiben und zweitens führte er die alte provinzialständische Verfassung förmlich wieder ein. Er war der Herr der alten Zeit in Deutschland, der Restauration, und diese sollte selbst im Aeußeren wieder geboren werden. Was mag es gleich nach dem Befreiungskriege für einen Eindruck gemacht haben, wenn man nach Kassel kam und durch die Schildwache am Thore leibhaftig an die alte Zeit erinnert wurde, an die Zopf- und Puderzeit, die jener Krieg so radikal extirpirt hatte. Es war damals in Hessen eine wahre Zopf- und Pudernoth. Das Haar braucht Zeit zum Wachsthume und doch sollten auf Allerhöchsten Befehl die Zöpfe lang und alle Zöpfe gleich lang sein. Es war eine Revolution, wenn auch nicht in den Köpfen, doch in den Haaren, — eine Haarrevolution. Zu Puder und Zopf gehört nothwendig der Korporalstock und diese Consequenz mußte auf Allerhöchsten Befehl gleich gezogen werden. — Gleichmäßig war auch das Streben des Kurfürsten nach Innen, denn er stellte die alte provinzialständische Verfassung wieder her, wie sie vor 1806 bestanden hatte, jedoch mit der Abänderung, daß er den Bauernstand, der früher gar kein politisches Recht hatte, zur Vertretung zog, freilich in jenem Sinne. Im Königreiche Sachsen blieb es trotz aller Mißbräuche unverändert beim Alten. Die süddeutschen Staaten Baiern, Würtemberg, Baden waren während des Rheinbundes im napoleonischen Sinne ganz französisch eingerichtet worden, so daß der Wille der Fürsten Gesetz war. In König Friedrich I. von Würtemberg hatte sich dies vorzugsweise personificirt, der,

wie Napoleon, Despot war, und sich von diesem in nichts bestimmen ließ. Man erzählt nämlich, daß einst mehrere deutsche Fürsten versammelt waren, um Napoleon zu erwarten und, als dieser endlich ankam, alle den Hut zogen und ihn in der Hand behielten, während Napoleon nach leichtem Gruße denselben wieder aufsetzte. Nur der König von Würtemberg machte eine Ausnahme und bedeckte sich, wie Napoleon. Als die Verhandlungen auf dem Wiener Congresse nicht nach seinem Kopfe gingen, brach er plötzlich ab und ging nach Hause. Trotz dessen machte er es nicht, wie der Kurfürst von Hessen, sondern erklärte nach seiner Ankunft in Stuttgart, daß er seinen Unterthanen eine Verfassung geben wollte, welche den Bedürfnissen der Zeit und des Staates angemessen wäre. Er berief nur ein halbes Jahr später als der Prinz-Regent die Stände am 15ten März 1815, um ihnen vom Throne zu eröffnen, daß sie alle Bürger eines Staates wären. Die vorher so verschiedenen Landestheile und Unterthanen wären in ein untrennbares Ganzes vereinigt worden, und der Unterschied der Religion und des Standes habe in bürgerlicher Hinsicht aufgehört. Er erklärte zugleich, daß er mit dieser neuen Verfassung zum Gebäude des Ganzen den Schlußstein gelegt habe. Das Princip der Neuzeit wurde in dieser königlichen Erklärung als das Verfassungsprincip der Gegenwart ausgesprochen und sanctionirt. Aber der König schien der einzig freie Mann zu sein. Der abstract souveraine Staat des Rheinbundes, von dem er König war, forderte seiner Einrichtungen wegen eine strenge Regierung. Er mochte sich dadurch an Strenge gewöhnt haben. Um so mehr hätte es anerkannt werden sollen, daß er sich selbst bezwang, daß er aus freiem Antrieb seinem Volke eine constitutionelle Verfassung geben wollte. Er mußte glauben, die Stände würden dieselbe Einsicht, dieselbe Kraft der Ueberwindung haben, und die ihnen vom Throne dargebotene Verfassung freudig und dankbar annehmen. Aber die Stände sahen in ihrem Könige blos den Feind ihrer alten Privilegien, die factisch nicht mehr bestanden. Sie betrachteten den König noch immer als den Fürsten des abstract souverainen Staates. Die Ständeversammlung war theils aus den Häuptern der angesehensten adligen Familien, theils aus frei gewählten Abgeordneten der übrigen Klassen der höchst besteuerten Bürger zusammengesetzt. Sie erklärten einmüthig, daß sie sich

auf keine Berathung über eine neue Verfassung einlassen konnten, bevor nicht der König die alte eigenmächtig aufgehobene wieder anerkenne. Diese war die alte ständische Verfassung, die durch die Rheinbundsacte war umgestoßen worden. Der König entließ deshalb die Stände, rief sie aber auf den 15ten October wieder zusammen, und hier machte er folgende Zugeständnisse: er wollte, daß die alte Verfassung für die alten Landestheile gelten und was davon noch auf die Gegenwart passe, in die neue Verfassung aufgenommen werden solle. Diese neue Verfassung solle alsdann für das ganze Land in Kraft treten. König Friedrich war höchst begabt und wollte das Beste; es war sein persönlicher Wille, seine eigene Einsicht und Entschluß, daß eine neue Verfassung eingeführt werden müsse. Der Unterschied der Einführung zwischen der hannoverschen Ständeversammlung vom Prinz-Regenten und der würtembergischen vom Könige Friedrich war der, daß dieser das alte Provinzialständische gar nicht mochte und die historische überkommene alte Verfassung nicht berücksichtiget wissen wollte, sondern gleich eine neue constitutionelle Verfassung einzuführen gesonnen war. Als die Stände darauf nicht eingingen, proponirte er die Umbildung der alten provinzialständischen Verfassung in die landständische constitutionelle. Es erhoben sich aber gleich wieder Streitigkeiten zwischen König und Ständen, während welcher der König starb. Die Verhandlungen der würtembergischen Landstände in dieser Beziehung sind interessant für die Charakteristik jener Zeit überhaupt. Wir bemerkten früher, daß sie von Hegel kritisirt wurden, und wir wollen diese Kritik hier kurz zusammenfassen: die Verhandlungen der würtembergischen Landstände sind höchst leer an Gedanken und bieten fast nichts Lehrreiches dar für einen so großen Gegenstand, als die freie Verfassung eines deutschen Staats jetziger Zeit ist. Die Stände gehen auf den Inhalt der königlichen Verfassungsurkunde nicht ein; fragen nicht darnach, was vernünftiges Recht ist, noch daß Etwas dies Recht ist, sondern fordern schlechthin und formell ein altes, positives Recht, aus keinem andern Grunde, als weil es einmal vertragsmäßig und positiv gegolten hat. Die Stände verwerfen ohne Weiteres die vom Könige gegebene Verfassung, und damit zugleich die Instruction, durch die sie versammelt worden; sie nehmen sich einen eigenen

Beruf heraus, denn sie beschließen die Nichtannahme der Verfassung in einem Sinne, welcher der allgemeinen, so eben von sämmtlichen europäischen Mächten neu begründeten Verfassung widerspricht. Die Stände verwerfen diese Verfassung nicht darum, weil sie dem Rechte zuwider ist, welches Unterthanen aus dem ewigen Rechte der Vernunft in der Staatsverfassung für sich fordern können; sie verwerfen sie nicht aus dem Grunde, weil sie dieselbe ihrer Prüfung unterworfen haben, sondern weil sie nicht die alte würtembergische Verfassung ist. Das Todte kann aber nicht wieder lebendig werden: indem die Stände das fordern, haben sie nicht nur keinen Begriff von der Aufgabe, die zu lösen war, sondern keine Ahnung. Sie betrachten das Nothwendige der Aufgabe als ein Belieben, als eine Privatwillkür des Königs oder seines Ministeriums, indem sie glauben, daß sie es mit einer Zufälligkeit zu thun haben, anstatt mit der Natur der Sache. Es gilt von solchen Ständen dasselbe, was von den französischen Emigranten, die in den letzten fünf und zwanzig Jahren nichts vergessen und nichts gelernt haben; sie haben die Zeit verschlafen, die reichste, die die Weltgeschichte wohl gehabt, und für uns die lehrreichste, weil unsere Welt und unsere Vorstellungen derselben angehören. Altes Recht und alte Verfassung sind eben so schöne, große Worte, als es frevelhaft klingt, einem Volke sein Recht zu rauben. Ob aber, was altes Recht und Verfassung heißt, recht oder schlecht ist, kommt nicht aufs Alter an: auch die Abschaffung des Menschenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzählige Infamien waren immer nur Aufhebung von Etwas, das ein altes Recht war. Man sagt und wiederholt immer, daß Rechte nicht verloren gehen können, daß hundert Jahre Unrecht kein Recht machen können; aber selbst hundertjähriges positives Recht geht, wenn die Bedeutung seiner Existenz hinwegfällt, mit Recht zu Grunde. Die Stände halten eigensinnig am Formalismus positiven Rechtes fest, da es sich um vernünftiges, öffentliches Staatsrecht handelt, nicht um privatrechtliche Bestimmung.

Der Eigensinn der Stände ging wirklich weit. Nicht genug, daß die Agnaten des königlichen Hauses selbst sich für den alten Zustand erklärten, und die Standesherren sich von der Theilnahme an den Verhandlungen lossagten, daß ferner andere Fürsten und Grafen sich nur mit Vorbehalt ihrer alten Rechte und des

Ausspruchs des Congresses auf die königliche Verfassung einlassen wollten — es gab sogar welche, die behaupteten, daß sie zum Königreich Würtemberg in keinem Subjectionsverhältniß ständen; und doch war Würtemberg ein souverainer Staat. Hegel vergleicht das Benehmen der Stände mit der französischen Revolution; nur daß die Stellen verwechselt waren. In der Revolution behaupteten die Reichsstände und die Volkspartei die Rechte der Vernunft, sie zurückfordernd; die Regierung war dagegen auf Seiten der Privilegien. In Würtemberg war der König auf Seiten des vernünftigen Staatsrechts; die Stände auf Seiten des Vorrechts. Ja, sie gaben das verkehrte Schauspiel, daß sie das im Namen des Volks thaten, da doch ihre Privilegien noch mehr gegen die Interessen des Volks gerichtet waren, als gegen das Interesse des Fürsten. Das bethörte damals Viele und selbst Uhland, daß dieser sang: vom guten alten Recht. Die Stände hielten den Act der königlichen Gesetzgebung für Willkür, für despotisch, und hielten sich für frei gesinnt. Es war die verkehrte Welt, das politische Princip der Neuzeit galt für unfrei, weil es das der Fürsten und Regierungen war, und das der guten alten Zeit für frei, weil sie die Zeit der ständischen Privilegien war. Es wurde alles deutschthümlich in diesem Sinne, altdeutsch; man war allgemein in politischer Täuschung befangen.

Nach dem Tode des Königs nahm der jetzige König von Würtemberg, sein milderer, aber nicht minder charakterfester Sohn, Wilhelm das Verfassungswerk wieder auf*). Er vermochte sich eben so wenig mit den Ständen zu einigen, als sein Vater. Der König ließ den Ständen am 13ten März 1817 einen neuen Verfassungsentwurf vorlegen, der an volksthümlichen Rechten ungleich mehr gewährte, als unter der alten Verfassung jemals rechtskräftig bestanden hatte. Aber die Mehrheit erklärte sich gegen Alles, was nicht mit dem Tübinger Vertrage von 1514 übereinstimmte, wie unzweckmäßig derselbe auch sein mochte. Der

*) Mit dem Könige von Würtemberg war Stein in enger Verbindung, und alle höheren Fragen, die das Wohl Deutschlands, seine Verfassungswehen, seine Wehranstalten, seine Adels- und Kirchenverhältnisse betrafen, wurden von würtembergischer Seite kräftig gehandhabt. Siehe Varnhagens Denkwürdigkeiten.

König löste deshalb die Ständeversammlung auf, aber [illegible] gab dann sein Streben nicht weiter. Er erließ Verordnungen, die zunächst die innere Verwaltung betrafen, und [illegible] allmälig um, er hob Frohnden und Leibeigenschaft auf, und nichts that die Stände zum Besten des Landes. Dadurch gewöhnte man sich, dem Volk und Regenten abzuhelfen, und nach zwei Jahren hatte sich die Stimmung so geändert, daß eine neue Ständeversammlung am 25sten September 1819 die vom Könige vorgelegte Verfassung, die auf einem ersten Entwurf von 1817 [illegible], annahm. Zwei Tage nachher erhielt sie die königliche Bestätigung und wurde das Staatsgrundgesetz des Königreiches Württemberg. Der jetzige König Wilhelm war im Befreiungskriege der tapfere Führer eines großen Heerestheils und hat siegreich viele Schlachten geschlagen. Aber eine noch viel größere That, als seine Siege, war die Ueberwindung der Stände durch Ernst und Milde zugleich. Ihm, dem Könige allein, verdankt das Land seine freie Verfassung, die, wie alle andern Repräsentativverfassungen unserer deutschen Staaten freilich von der Macht des Bundes vielfach gehemmt wird.

Wie der verstorbene König von Württemberg, so verkündete auch der Großherzog von Baden seinem Lande in den ersten Tagen des Jahres 1815 die Einführung einer neuen Verfassung, indem er gleich eine Commission niedersetzte, die den Entwurf ausarbeiten sollte. Aber die Verfassungscommission gab kein Lebenszeichen von sich, und das Land wurde deshalb unruhig. Wie in Württemberg, war auch in Baden der ehemals reichsunmittelbare Adel gegen den Großherzog und die Regierung. Drei und dreißig Mitglieder des Adelstandes überreichten dem Großherzoge eine Denkschrift, in der sie, wie die württembergischen Stände, auf Wiederherstellung ihrer alten Vorrechte drangen. Aber der Großherzog nahm sie wegen ihres respectwidrigen Inhaltes nicht an. Die Geistlichkeit erschien auch mit Klagen über die unbillige Belastung des Kirchengutes und verlangte den alten Zustand zurück. Dadurch wurde der Bürgerstand ermuthigt und die Stadt Heidelberg wandte sich an Martin in Jena, welcher damals in Heidelberg Professor der Rechte war, um im Namen der Heidelberger Bürger eine Bittschrift wegen Ertheilung der versprochenen ständischen Verfassung, auszuarbeiten. Martin versprach [illegible]

that es, und im ganzen Lande wurden Unterschriften gesammelt. Die Regierung erklärte ein solches Unternehmen für hochverrätherisch und revolutionär, zog Martin in Untersuchung, der deshalb seinen Abschied nahm, und verhaftete die dabei Betheiligten. Die Bürger wurden dadurch eingeschüchtert, aber nicht der Adel, welcher fortpetitionirte. Der Großherzog erklärte nun, daß er eine Verfassung geben wolle, aber nicht eher geben könne, bevor nicht die schwebenden Fragen der Bundesverfassung erledigt wären. Oesterreich hatte sich nämlich durch den Rieder-Vertrag vom 18ten October 1813 verbindlich gemacht, Baiern zur Entschädigung von Salzburg und Tyrol den badischen Main-, Tauber- und Neckarkreis zu verschaffen, sobald der Mannsstamm des badenschen Hauses aussterben würde. Die Grafen von Hochberg, in morganatischer Ehe erzeugte badische Prinzen, wurden ungeachtet ihrer späteren Legitimation nicht als erbfähig anerkannt. Der Großherzog erklärte 1817 das Großherzogthum Baden auf ewige Zeiten für ein untheilbares Ganzes und die Grafen von Hochberg, die zu Markgrafen erhoben wurden, zu Nachfolgern in der Regierung. Dagegen protestirte Baiern, und es wäre deswegen beinahe zu Feindseligkeiten zwischen beiden Staaten gekommen. Baden rüstete sich; aber die Regierung sah wohl ein, daß sie, um sich gegen Baiern zu wehren, das Volk auf ihrer Seite haben müßte. Um dies zu bewirken, verkündigte der Großherzog auf einmal die versprochene Verfassung am 22sten August 1818, und so kam Baden zu einer der freiesten constitutionellen Verfassungen, die von den Ständen standhaft und muthvoll geschützt wird. Doch können die Stände der deutschen constitutionellen Verfassungen unmöglich auf die Dauer etwas gegen die Regierung ausrichten, die durch die Ausnahmegesetze den Bund auf ihrer Seite hat.

Wie Baden, so erhielt auch Baiern, wie es scheint, zugleich mit auf Veranlassung des badischen Erbfolgestreites eine neue landständische Verfassung, die schon im Jahre 1808 einmal bekannt gemacht, aber nicht eingeführt worden. Diese baiersche Verfassung wurde am 2ten October 1818 publicirt, und ist die am wenigsten entwickelte und freie aller deutschen Verfassungen *).

*) Zur Berathung über diese Angelegenheit wurde vom Könige durch ein Rescript vom 17ten Sept. 1814 eine besondere Commission ernannt.

Der Adel und die Geistlichkeit sind zu sehr bedacht, obwohl das Volk seine freien Abgeordneten wählt und dadurch Antheil an der

---

Als Grundlage der Berathungen sollte die Constitution von 1808 dienen, welche von Paragraph zu Paragraph zu revidiren und neu zu redigiren war. Da man es aber den Augen, sagt der Ritter von Lang, selbst ein Mitglied der Commission, zu verbergen suchte, wie himmelweit die Grundlage der gar nicht verwerflichen und den Machthabern nur gar zu liberalen Constitution von 1808 von dem neuen Entwurf sein werde, so behielt man ihre eignen Gesetzesworte so viel als möglich bei; suchte aber alle neue Institutionen, oder vielmehr die wieder erweckten, uralten, wie die Rabbiner den Beiwagen der Mischnah und des Talmuds dem Urgesetz in Gestalt besonderer Edicte anzuhängen. — In großer Mehrzahl ging man von der Ansicht aus, die zweite Kammer werde sich ihrer Natur nach überall als Feindin und Gegnerin der Regierung aussprechen; es sei also schlechterdings nöthig, solche Beschränkungen in die Wahl, in die Zusammensetzung der Elemente und in den Mechanismus der Berathungen und Beschlüsse zu bringen, daß sich überall darin kein Geist und keine Kraft zu erkennen zu geben vermöchte. Dagegen hielt man es für außerordentlich klug, das höchste

gesetzgebenden Gewalt hat. Während der Adel so sehr begünstigt wird, daß Regierung und Volk fast von ihm abhängen, wurde

---

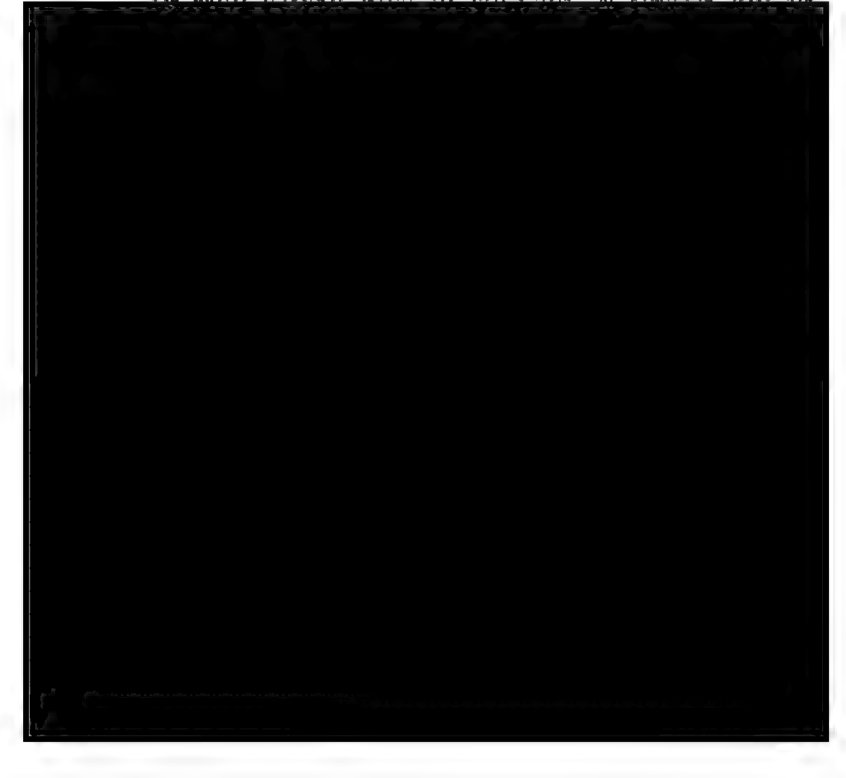
wollte; allein das blieben Worte und in den Wind gesprochen. Man jammerte vielmehr über die Adelserhebungen von Juden, von Krämern, wie die Herren die Kaufleute nannten, über die bisherigen Grundsätze des durch Nichtgebrauch verlornen Adels. Unglaublicher Weise fanden selbst meine Darstellungen über die Unbilligkeit des noch fortwährenden Lehnswesens kein theilnehmendes Ohr, ungeachtet am Tage lag, wie unbedeutend das oberlehenherrliche Recht heut zu Tage noch für den König ist, wie in der That durch die neue Kriegsverfassung und Besteurung schon aufgehoben, so daß ein Lehendienst jetzt an sich so wenig bedeute, als ein Kammerherrendienst, vom Vasallen selbst vor Gericht einem Lehenherrn verweigert werden könne, der ja auf seiner Seite auch sich des lästigen lehenherrlichen Schutzrechts entledigt hat. Eine Verfassung, welche den Teufel der Leibeigenschaft und Hörigkeit vom Bauerstande ausgetrieben, könne auch den Teufel der Lehenknechtschaft in den bedrückten Gütern des Adels nicht mehr dulden. Aber alle schüttelten verneinend die Köpfe; hier ward auf einmal das Interesse des ganzen Standes vergessen. Warum? Weil die meisten Herren auf heimfällige Lehen paßten, die auch bald dem Herrn J. und E. u. s. f. zu Theil wurden. Meine Abstimmungen gingen dahin: eine Vertretung des Landes nach Ständen ließe sich nur als ein vorläufiger Versuch für die erste schwache Kindheit des Repräsentationswesens denken. Das Recht des Edelmanns auf seine Grundholden sei heut zu Tage nur einem ablösbaren Kapital gleich zu schätzen, und dem Adel komme daher von Rechts wegen ein Recht, seine Grundholden mit zu repräsentiren, so wenig zu, als dem Juden oder der Bank die Wechselschulden. Aller Unterschied zwischen Activ- und Passivwahl sei verwerflich; dagegen könne man eine strengere Auswahl gleich bei den Urwahlen statt finden lassen: das zweckmäßigste Verhältniß der Repräsentation schiene 1/4 aus den Städten und Märkten, 1/8 aus den adeligen Gutsbesitzern, 5/8 aus den übrigen Eigenthumsbesitzern ohne Gerichtsbarkeit. Der Vermögenstypus für die Wahlfähigkeit, um ausführbar zu bleiben, sei viel zu hoch. Seltsam werde es immer bleiben, daß man dem Gelde die Eigenschaft eines Vermögens streitig machen wolle, indem man bloße Kapitalisten und Rentiers von der Repräsentation ausschließe. Mehrere Städte seien in Verhältniß zu den übrigen zu wenig repräsentirt. Insofern sämmtliche Reichsstädte auch mediatisirt wären, welche an Vermögen alle mediatisirten Fürsten und Grafen bei weitem überträfen, gebührte ihnen auch wohl dieselbe Rücksicht, ja selbst ein Sitz im Oberhause, gleich wie auch der Maire von London ein Lord sei. — Am 10. Dec. 1814 von Wien aus, verwies ihnen der König ihr langes Zögern: der Präsident solle

[redacted]

überdies noch das am 5ten Juni 1817 mit dem Papste abgeschlossene Concordat ein wesentlicher Bestandtheil des baierschen Staatsgrundgesetzes, wodurch die katholische Kirche Baierns fast ganz und gar unabhängig vom Staate wurde *). In Hessen-Darm-

die Mitglieder ernstlich zurückweisen, welche andere Grundsätze geltend machen wollten, als die im Commissorium vorgeschriebenen, als da wären die Befestigung der Adelsrechte, der gutsherrlichen Gerichtsbarkeit, des aufrecht zu erhaltenden Lehen- und Grundholden-Verhältnisses; von diesem hohen und schönen Standpunkte müsse die baiersche Verfassung ausgehen (2ter Bd. S. 202—211).

*) Die vom Könige ernannte Commission scheint für keine Repräsentation der Geistlichen gestimmt gewesen zu sein. Der damalige Minister Graf Montgelas, dem Baiern so viel verdankt, und der deswegen vom österreichischen Cabinet nicht gern gesehen wurde, wollte in der Instruction vom 17ten Sept. 1814 es zur Competenz der neuen Stände gerechnet wissen: „wenn die Rede von Wiedereinführung eines abgeschafften oder neuerrichteten Ordens sein sollte." Aber das Blatt wendete sich, als der König von Wien zurückkehrte, und ihm durch ein Handschreiben anzeigte, daß ihm gewisse Verhältnisse nicht gestatteten, ihn länger im Dienste zu behalten. Längst schon, erzählt der Ritter von Lang, hatte [redacted]



stadt drang zuerst der Adel, aber in seinem Interesse, auf eine ständische Verfassung und überreichte eine Denkschrift, worauf die Regierung nicht einmal antwortete. Mehrere Jahre gingen so ohne Verfassung hin, bis sich in dem Jahre 1819 in Rheinhessen, Starkenburg und besonders im Odenwalde politische Gesinnung im Volke kundgab. Von allen Seiten liefen Bittschriften ein an die Regierung um Verleihung einer landständischen Verfassung, denen insofern Gehör gegeben ward, als am 18ten März 1819 ein Verfassungsentwurf erschien, welcher den Ständen wenig oder gar keine Rechte zusprach. Im Juni wurden die Stände wieder einberufen, aber von der ersten Kammer fanden sich nur Wenige ein. Die zweite Kammer, die Majorität der Bevollmächtigten der Amtsbezirke, weigerte sich, die neue Verfassung anzuerkennen. Viele protestirten förmlich dagegen und wurden zu Hause mit großen Ehren und Jubel empfangen. Die Meisten unterhandelten jedoch mit der Regierung, welche zuletzt nachgab, um die Unzufriedenheit, die immer mehr zunahm, nicht zum gewaltsamen Ausbruche kommen zu lassen und gab der Verfassung 1820 eine freiere Form, bei der sich das Land beruhigte.

Gerichtsstand nebst der Siegelmäßigkeit, ein rohes Institut einer bajoarischen Urregierung, eingeführt, den Adel sowohl bei der Conscription als bei dem Eintritt in die Armee bevorrechtet, ein ungleiches Steuermaß für adelige und nichtadelige Güter eingeführt, aus dem ursprünglich losen Adelstitel adelige Vorrechte oder vielmehr Mitregierungsrechte gemacht, die ganze Repräsentation der Stände ausschließend in die Hände des Adels gelegt, nämlich in die ganz allein aus Adeligen bestehende erste Kammer, und eine zweite Kammer, worin abermals die Adeligen, Adelsgenossen, Adelsdiener und Adelsfreunde die Mehrheit bilden. Die Ständemitglieder für das nicht adelige Volk haben mit solcher Hinterlist, so viel Mißtrauen, Erschwerungen in der Wahl und Hemmungen des Geschäftsganges beim Landtag zu unterwerfen, daß dabei schlechterdings nichts Ersprießliches, sondern wie die Erfahrung gelehrt, immer nur das Absurdeste und Gemeinschädlichste herausgekommen, was ohne die Einfalt und Gutmüthigkeit solcher Repräsentanten der kühnste und gewaltthätigste Minister vorher auf seine eigne Verantwortlichkeit nicht durchzusetzen gewagt haben würde. Diese sogenannte Constitution wurde dann nirgends den Unterthanen selbst, sondern überall nur den Staatsdienern, Amtleuten, Pfarrern und Schergen verkündet und nur diesen der Eid für sie abgenommen. Das Volk selbst, welches als Landwehr das Gewehr dabei repräsentiren mußte, lief kalt und antheillos wieder auseinander (2ter Bd. S. 276).

So weit kurz die geschichtliche Entstehung und Einrichtung der constitutionellen Verfassungen in Deutschland dem 13. Art. der Bundesacte gemäß seit der ersten provisorischen hannoverschen Ständeversammlung. Es dauerte immer eine geraume Zeit bis es zur Constituirung in den besonderen Staaten kam und ging nirgends ohne Kampf ab. Keine Ständeversammlung brauchte so lange Zeit, als die hannoversche, bis in das Jahr 1819 hinein, und keine nahm ein so klägliches Ende. Wir wollen, so unerquicklich es ist, ihr seliges Ende noch kurz in Betracht ziehen. Wir sahen die Stände mehr oder weniger an der alten provinzialständischen Verfassung festhalten und wie es ihnen um ihre sogenannten alten Rechte zu thun war, d. h. aber um ihre Vorrechte und Privilegien. Es waren auch weniger die Rechte der Provinzen, als vielmehr die Standesrechte, welche die hannoversche Ständeversammlung vertrat. Um nur ein Beispiel anzuführen, wies der Adel die anderen Grundbesitzer förmlich ab, als zur Ständeversammlung nicht gehörig. Es war also das Standesrecht, die Bevorzugung des Standes, was der Adel unter Verfassung verstand gegen den Sinn des Prinz-Regenten. Un-

gegen machte man wieder geltend, daß das Zweikammersystem zu größerer Sicherheit gegen Uebereilung und Leidenschaftlichkeit und zur Erhaltung einer angemessenen Stellung der Regierung diene. Dagegen stellten sich wieder die Nachtheile heraus, daß der Adel von der Nation isolirt wurde, und die Stände, die ohne Vereinigungspunkt wären, wegen des besonderen Interesses jedes Standes gegen einander in Opposition gesetzt würden. Dieser Streit um die Form der Ständeversammlung, um das Zwei- oder Einkammersystem war nicht constitutionell, sondern curienmäßig, wie ihn auch der Adel und seine Gegner nahmen. Aus diesen Verhandlungen mußte die Regierung abermals ersehen, daß die Ständeversammlung keine rechte Vorstellung von Repräsentativverfassung hatte. Die Ständeversammlung glaubte zuletzt, daß sie ihren Zweck am besten erreichen werde, wenn die Repräsentation des Landes in einer Kammer mittelst Deputation aus den verschiedenen Ständen vereinigt würde. Auf ihren eigenen Antrag wurde die Ständeversammlung vertagt und nicht wieder im Sinne constitutioneller Verfassung berufen. Weitere Anträge der Ständeversammlung wurden nicht mehr berücksichtigt, auch nicht der Antrag, daß der Prinz-Regent ersucht werden möge, von der Errichtung zweier Kammern zu abstrahiren, wegen der daraus für das Ganze erwachsenden verderblichen Folgen. Ein Rescript vom 26sten October 1819 war schon an die Provinzial-Landtage gerichtet, und wies den Antrag mit den Worten ab, daß die Zweifel in demselben nur von einem Theile der Mehrheit berrühre und deshalb der Antrag nicht für eine Mehrheit der Stände angesehen werden könne. Die Stände hätten dagegen protestiren müssen, denn der Antrag war mit 38 gegen 34 Stimmen durchgegangen, aber sie waren ohne Kraft und Energie. Merkwürdig ist der Ton jenes Rescriptes gegen den früheren, indem es unter anderem folgende Worte enthält: „Unter den von fremden Nationen entlehnten Neuerungen ist keine, die auf eine ruhige, dem Zwecke angemessene Behandlung der ständischen Berathungen nachtheiliger wirken dürfte, als die Oeffentlichkeit der Sitzungen." Zugleich wurde die provisorische Ständeversammlung, die also vom Jahre 1815 bis 1819 dauerte, von der Regierung für aufgehoben erklärt,

und den Provinzial-Landtagen befohlen, zur Wahl der Deputirten nach dem anliegenden Verzeichnisse zu schreiten. Man muß wirklich die Langmuth der Regierung bewundern, die so viele Jahre zugesehen, ehe sie eingriff, und erst eingriff in dem Jahre der Reaction gegen allen Fortschritt, einer Reaction, die in Hannover sogar den Grafen Münster mit sich fortriß, da er sah, daß Stände und Volk ihn im Stiche ließen *).

„Kein Freund von wurzellosen Freiheitsbäumen
Bin ich, und werde nie um einen tanzen;
Doch lieb' ich's auch, inmitten junger Pflanzen
Nicht allzuviel vom alten Wust zu träumen.
Ihr aber suchet nur im Abgestorbnen
Den Lebensgrund, nur hinten die Geschichte." —

---

*) Die constitutionelle Verfassung kam nach und nach in Deutschland zu Stande, theils durch die Regierungen, wie in Baden und Baiern (sogenannte octroyirte Verfassungen); theils durch Verträge, die entweder die Regierung mit den bereits bestehenden landständischen Corporationen abschloß, wie in Sachsen, oder durch welche erst behufs der Verhandlungen eigne Stände zur Vertretung des Volks gebildet wurden.

[redacted]

Hinrichs' Politische Vorlesungen.

Unser Zeitalter

und wie es geworden,
nach seinen
politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen
Zuständen,
mit besonderm Bezuge auf Dentschland
und namentlich Preußen.

In
öffentlichen Vorträgen an der Universität zu Halle
dargestellt
von

Dr. H. F. W. Hinrichs,
Professor der Philosophie zu Halle.

Die Philosophie soll nicht blos vom Baume der Erkenntniß pflücken, sondern auch vom Baume des Lebens.

Zweiter Band.

Halle 1843.
C. A. Schwetschke und Sohn.
(In Commission.)



Neunzehnte Vorlesung.

Das Jahr 1819. — Die Reaction. — Görres. — Der Geheime Rath Schmalz. — Schleiermacher. — Reaction der deutschen Jugend. — Fichte's geschlossener Jugendstaat. — Dessen geschlossener Handelsstaat. — Jahn. — Das 7te Turngesetz. — Wartburgfest. — Der österreichische Beobachter. — Kotzebue. — Stourdza. — Sand. — Charakteristik Sands. — Carlsbader Beschlüsse. — Bundesversammlung am 20sten September. — Rede des österreichischen Präsidialgesandten an die Bundesversammlung. — Bundesbeschlüsse. — Umwandlung des Staatenbundes in einen Bundesstaat.

Die Fürsten und Regierungen machten die Erfahrung, daß, wenn nicht die gute alte Zeit selbst, doch die Erinnerung an sie noch mächtig genug war, die politische Gestaltung und Entwickelung des Vaterlandes zwar nicht zu vereiteln, aber doch in vieler Hinsicht zu erschweren. Der Egoismus der Stände, ihr Starr- und Eigensinn ist schuld daran, daß das Vaterland, anstatt gleich nach dem Befreiungskriege durch friedliche Verständigung unmittelbar politisch umgebildet zu werden, vielmehr in den Kampf der Umbildung hineingerissen wurde. Vielleicht, daß der Sieg durch den Kampf desto gründlicher erreicht wird. Aber der Unterschied ist groß. Die Aufgabe der Zeit und ihrer Vernunft war die Umbildung des historischen Staats in den Rechts- und Gedankenstaat; dies ist der eigentliche Sinn der Umbildung. Der Kampf der Umbildung ist aber, daß der Rechts- und Gedankenstaat zwar den historischen, aber dieser nun auch jenen umzubilden strebt. Um diesen Kampf dreht sich unsere ganze Zeit und Gegenwart, und er ist noch lange nicht vorüber, wenngleich der Sieg zuletzt nicht zweifelhaft sein kann.

Wir stehen nun an dem für uns verhängnißvollsten Jahre, an dem Jahre 1819. Das ungeschickte und unfreie Benehmen der Stände veranlaßte die Regierungen zu Rückschritten: man dachte nicht daran, daß die provisorischen Ständeversammlungen die eigentliche Ursache davon wären, sondern glaubte,

die Regierungen thäten es ohne alle Veranlassung. Es mag sein, daß manche Regierungen es gerne gesehen haben, aber Veranlassung hatten sie genug, einen andern Weg einzuschlagen. Andere Regierungen hielten nach diesen Erfahrungen, die mehrere deutsche Staaten an den neuen constitutionellen Ständeversammlungen gemacht, mit der versprochenen und nach Art. 13. der Bundesacte gesetzlich bestimmten Einführung der constitutionellen Verfassung zurück. Dies Rückhalten dessen, was öffentlich versprochen und gesetzlich bestimmt war, erweckte natürlich Unzufriedenheit, schon aus dem allergewöhnlichsten Grunde, daß man halten müsse, was man versprochen — und dann ebenfalls das Zurückgehen in das alte mittelalterliche, ständische Wesen. Mit dieser Reaction des alten ständischen Elementes gegen die Neuzeit hängt so Vieles in unseren Tagen zusammen, was als Neigung für mittelalterliche Zustände in Staat, Kirche, Kunst, selbst Wissenschaft erscheint. Die einflußreichsten Staatsmänner, welche im Tugendbunde gewirkt hatten, behielten auch nach dem zweiten Pariser Frieden die Gesinnung des Befreiungskrieges, für das

Er konnte sich aber politische Freiheit nur im mittelalterlichen Sinne, als ständische Freiheit denken, dem Beamtenwesen gegenüber, wie das sich in der Koblenzer Adresse aussprach, in welcher Papstthum und Feudalwesen von ihm beantragt wurden, so daß der Staatskanzler gesagt haben soll: „Herr Professor, Ihre Forderungen sind nicht zu erfüllen, wir können jetzt dem Adel nicht mehr diese Rechte, die Sie verlangen, einräumen, die Zeiten sind vorbei." Der Geheime Rath Schmalz durfte schon gegen den Tugendbund eine 16 Seiten lange Broschüre schreiben, in welcher er auseinandersetzte, „daß der Tugendbund gar nichts gewirkt, im Gegentheile geschadet habe, indem er eine dem Staate drohende Gefahr, Uebertreibung und Schwärmerei in die Welt gebracht habe. Es sei nichts grundloser als die Meinung, die Begeisterung der Nation habe im Befreiungskriege so gewirkt; das Volk habe auf Befehl des Königs nur seine Pflicht gethan und die Begeisterung mehr Störung verursacht, als Nutzen gestiftet." Was muß dieser Mann für einen Begriff gehabt haben von einem Volke, das für seine Freiheit in den Tod geht, der die Begeisterung der Vaterlandsliebe und Aufopferung fürs Allgemeine zu einem äußeren Gebote herabsetzt! Wie hohl und leer muß dieser Mensch gewesen sein, und — doch glaubte man ihm. — Eine Entrüstung ging durchs ganze Vaterland ob solcher Schmähreden. Aber der Geheime Rath stand nicht allein, er hatte eine starke Partei, für die er schrieb und der er den Weg in die Oeffentlichkeit bahnte. Viele schrieben gegen ihn; auch Schleiermacher fuhr auf ihn los, wofür er aber aus seiner Geschäftsthätigkeit bei der Ministerialbehörde austreten mußte. Als die Erbitterung zu sehr wuchs, sah der König sich genöthigt, den Schriftwechsel zu untersagen:

„Kann Freiheit, Vaterland euch schrecken,
Gejauchzt aus voller Junglingsbrust?
Der Riesengeist ist's, den zu wecken,
Doch nicht zu bannen ihr gewußt."

Wir haben also gleich eine Partei des Rückschrittes und des Fortschrittes, welcher Zwiespalt sogar in den höchsten Behörden vorhanden war. Den Anstoß mit zu dem Zurückgehen auf die alte gute Zeit gaben sicherlich die provisorischen Ständever-

sammlungen, welche von selbst in die feudalistischen Bestrebungen zurückfielen; wogegen sich nun der Geist der Bildung und Befreiung, der aus den Kammern vertrieben worden, in die jugendliche gelehrte Welt flüchtete, die freilich nicht politisch gebildet war und allerlei Theorieen aufstellte, wonach die deutschen Staaten eingerichtet werden sollten. Es war damit zugleich ein Rückblick auf die politischen Zustände unserer Vorfahren verbunden, die aber auf unsere Gegenwart so wenig, als die mittelalterlichen Zustände passen. Die alte deutsche Gemeindeverfassung verhält sich zu der neuen constitutionellen wie ein neugeborenes Kind zu einem erwachsenen Manne. Es fehlte der lieben Jugend an politischer Erkenntniß, wie den Ständen; nur mit dem Unterschiede, daß dies bei der Jugend verzeihlich war. Schlimm genug, daß die Jugend, wenn auch unbestimmt, excentrisch wieder an die Einheit Deutschlands erinnern und den freien Sinn bewahren mußte; und traurig, daß dieser jugendliche Sinn die Veranlassung wurde — freilich von Vielen gern gesehen — daß die Regierungen nun vereint Alles thaten, um das politische Streben zu dämpfen und Alles, was sie im Geiste des Befreiungskrieges selbst ins Leben gerufen, als verderbliche Meinung anzusehen und zu bezeichnen anfingen. Vor und während des Befreiungskrieges war die Politik der Regierungen großartig; nach demselben wurde sie kleinlich, eine Aenderung, die zum Theil durch das Benehmen der Stände herbeigeführt wurde. In der deutschen Jugend lebte aber die Erinnerung an die große nationale Erhebung fort. Sie glaubte die Wiedergeburt Deutschlands, welche die Regierungen, wie sie meinten, einseitig und laß betrieben, im wahren Sinne der Einheit des deutschen Vaterlandes verwirklichen zu müssen. Das Gefühl der Einheit wurde aber zunächst zur Abstraction des Denkens, welches Urtheilen ist. Natürlich verfiel die Jugend am meisten in diese Abstractionen, und dies war sehr verzeihlich; denn sie war durch den Befreiungskrieg in eine ganz ungewöhnliche Sphäre erhoben worden, da sie sonst noch nicht im wirklichen Leben steht, sondern sich erst auf dasselbe vorbereitet. Aus dieser Vorbereitung war sie aber [illegible] und in die Reihen der Krieger eingetreten [illegible] ...ern, aus

den Handlungscomptoiren, aus den Werkstätten, hinter dem Pfluge weg — von diesen mehr oder weniger engeren Kreisen machte sie sich los, und half das Vaterland befreien. Nun hatte sie Thaten vollbracht, und welche herrliche Thaten! Die That aber giebt Selbstgefühl und Selbstbewußtsein, und dies konnte natürlich auf nichts Anderes gerichtet sein, als auf das Volk, auf den Staat. Die Regierungen waren veranlaßt worden, Versprechungen zu machen, sie hatten in der Noth das allgemeine Gefühl selbst hervorgerufen. Auf den Universitäten gab sich dies Selbstgefühl ein Organ in der Burschenschaft, deren Mitglieder größtentheils ihr junges Leben dem Vaterlande freiwillig dargebracht hatten, aber von den Kugeln der Feinde verschont geblieben waren. Hätten sie dies und die große Erinnerung vergessen sollen und können? Nimmermehr, es wäre Verrath an dem Geiste gewesen, der sie zur Aufopferung beseelt hatte. Dies Selbstgefühl hätte viel Heil bringen können; aber da die Jugend noch nicht die Wirklichkeit erfahren hatte, und sich deshalb ihre Ideale machte, kam sie mit der Wirklichkeit in Collision. Man hätte es wissen können, daß die Jugend jene nicht kenne, aber man schien es nicht wissen zu wollen. Viele behaupten, die Jugend wäre mißleitet worden von Alten, die sich dazu hergegeben, und jene, als die Sache schlimm ging, Preis gegeben hätten. Es wäre abscheulich. — *)

Freilich den Staat und seine innere Organisation, so wie seine geschichtliche Basis, das Alles konnte die Jugend nicht kennen, sie sollte es erst studiren; aber sie wußte recht wohl, wofür sie sich geopfert hatte. So war die Jugend im Widerspruche: erstens sich geopfert zu haben für die Wirklichkeit, praktisch; aber theoretisch diese Wirklichkeit nicht nach ihrem wahren Wesen erkannt zu haben. Das vermochte sie nicht, dazu hatte man ihr keine Zeit gelassen, und dazu nahm sie sich auch keine Zeit. Sie befand sich, wie gewöhnlich, so auch hier im Widerspruche zwischen Ideal und Wirklichkeit. Der Jüngling hat seine Ideale, und es ist schlimm, wenn er dieselben nicht hat, aber die Wirklichkeit ist ihm noch fremd. Er meint deshalb seine Ideale verwirklichen zu müssen, aber — die Wirklichkeit ist schon da. Das

*) Ueber den Einfluß des Tugendbundes auf die Burschenschaft ist bis jetzt noch nichts Bestimmtes ermittelt worden.

Ideal ist das Sollen, die Wirklichkeit das Sein; was ich mir denke, und wie ich es mir denke, so soll es sein. Da ist alle Vernunft in meinem Denken oder ist das Sollen, und die Wirklichkeit wird als vernunftlos angesehen, worin erst Vernunft hineingebracht werden soll. Das ist aber der Widerspruch. Es ist Vernunft in der Wirklichkeit, nur nicht subjectiv, wie in meinem Denken, sondern objectiv. Gehe ich daher nicht zur Anerkennung der Vernunft in der Wirklichkeit fort, so bleibe ich mit derselben in Entzweiung. Ist nun die Wirklichkeit hier der Staat, so mache ich mir diesem gegenüber mein Ideal vom Staate. Dies war Bildung der Zeit, nicht blos Vorstellung der Jugend. Kant und Fichte faßten zwar die Idee, aber subjectiv: die Vernunft in der Wirklichkeit sollte erkannt werden. Es blieb aber beim Sollen: sie setzten die Wirklichkeit der Vernunft entgegen. Dem wirklichen Staate setzte Fichte einen unwirklichen entgegen, ein Ideal vom Staate. In den Reden spricht er von einem geschlossenen Jugendstaate — einen solchen wollte die Jugend verwirklichen — und hinsichtlich der politischen Wirklichkeit spricht er von einem geschlossenen Handelsstaate. Der Mann, welcher jenes Fichte'sche Ideal verwirklichen wollte, war Jahn*). Ob er die kritische Philosophie so besonders kannte, ob er überhaupt je Notiz von der Philosophie genommen hat, weiß ich nicht; hindert aber auch nicht, daß er jenes Ideal zu verwirklichen strebte. Es lag überhaupt in der Zeit das Ringen und Schwingen, das Rennen und Reden — kurz das Turnen trat hervor. Die Regierung genehmigte nach

---

*) Varnhagen sagt in den Denkwürdigkeiten: „Jahn nannte man den Alten im Barte. Als Haupt der Turner gebot er über eine große Schaar meist kräftiger, erregbarer Jünglinge, und darunter die edelsten und tapfersten. Seine und seiner Jünger Gesinnung war gerad und fest, und so ungelenk und starr, als ihre Körper geschmeidig waren. In der Zusammenhaltung aller Kräfte auf Einer beschränkten Bahn lag ein Theil der Stärke dieser eigenthümlichen, durch ganz Deutschland verzweigten Genossenschaft. Ich glaube, er [illegible] wollte, [illegible] daß er, als die [illegible] den Stricken auf- [illegible] und seine [illegible] hatte etwas [illegible]

dem Frieden die Aufnahme der Turnkunst in den öffentlichen Unterrichtsplan. Die Absicht Jahns war, die körperlichen Kräfte der Jugend zu üben, glühende Vaterlandsliebe und echt deutsche Gesinnung in ihren Herzen zu entzünden und zu nähren. Gewiß eine edle Absicht! Das Turnwesen wurde aber bald abstract und exclusiv. Wer nicht naturgemäß, derb und deutsch war, wurde verspottet und verhöhnt. Man eiferte gegen alles Ausländische in Sprache, Sitte, Tracht, Speise und Trank. Das alles hatte Fichte in den Reden als Neigung zur Ausländerei bezeichnet und verwerflich genannt. Besonders wurde der glühendste Haß gegen Frankreich gepredigt. Die Schlachttage des Befreiungskrieges wurden als vaterländische Feste gefeiert, auf den Bergen Octoberfeuer angezündet und Lieder gesungen, die mit dieser Gesinnung sympathisirten. Die Gegner nannten es Deutschthümelei, und sie war es wirklich. Das 7te Turngesetz war fanatisch, es machte einen Staat im Staate, es ging consequent darauf los, ohne daß man gerade sagen kann, Jahn habe die bestimmte Absicht dabei gehabt. Das Turnen verlor seine Naivetät, es wurde eifernd und kam mit dem wirklichen Staate in Collision. Jahn dachte nicht daran, daß der wirkliche Staat nicht geschlossen, sondern vielmehr nach anderen Staaten hin aufgeschlossen ist. Daß der Staat in Verbindung steht mit anderen Staaten, auf welche er sich bezieht, daß die Staaten und Völker in Zusammenhang mit einander sind, daß ihre Wirklichkeit gegenseitig und nicht einseitig ist, davon hatte Jahn keine Idee; es liegt doch so nahe. Natürlich, daß ihm Nichts recht war und er alles Wirkliche umkehren wollte. Manches war recht gut gemeint, z. B. eine allgemeine Volkstracht. Es muß sich aber jeder tragen und kleiden können, wie er will; nur Sklaven und Züchtlinge werden gekleidet. Jeder sollte eine Handarbeit erlernen, diesem Vorschlage aber widerstrebt der Unterschied der Stände und die Neigung der Einzelnen. Auch die Mädchen sollten turnen lernen, Amazonen werden und schießen lernen, „um nicht kunstgerecht wehrlos zu sein und beim Knalle des Gewehres zusammenfahren wie Gänse beim Donner." Jeder soll über den Staat unterrichtet sein, und um Staatsbürger werden zu können, erst ein Examen [illegible]en. Um etwas im Staate werden zu können, muß man examinirt werden, aber nicht um überhaupt im Staate zu leben und

zu sein. Würde man demnach aus einem Staate in den andern reisen, so müßte man, um eingelassen zu werden, sich erst über den Staat, in welchen man geht, an der Grenze examiniren lassen, und dies blos um die Reise machen zu dürfen, weil der Staat ohne Connex mit dem andern vorgestellt wird. Diese ganze Richtung verlor sich in Abstractionen und selbst der That nach, in der besten Meinung, dem Vaterlande einen Dienst zu erweisen. Die Folge davon war, daß der Geist der Jugend von vielen Seiten her als gefährlich geschildert wurde. Was im Befreiungskriege Pathos gewesen, suchte die Jugend in ihrem Kreise zu verwirklichen: sie faßte die Idee einer allgemeinen Burschenschaft, dem Nachbilde der Einheit des Vaterlandes gegen die Landsmannschaften, worin sie die Zersplitterung desselben sah. In Berlin und Jena wurden zuerst freie Vereine gestiftet, aus Liebe zu dem deutschen Vaterlande, und Jahn ging seinen jungen Freunden mit Rath und That zur Hand.

Der Krieg hatte die Endlichkeit und Nichtigkeit des irdischen Lebens allgemein zum Bewußtsein gebracht und dadurch den religiösen Sinn wieder allgemeiner erweckt. Die Fürsten waren durch die Errichtung des heiligen Bundes in Erweckung dieses Sinnes vorangegangen. In dieser Stimmung waren die Gemüther, als die Gedächtnißfeier des dritten Jahrhunderts der Reformation eintrat, welche Feier schon an sich eine volksthümliche Bedeutung hatte. Von der Jenenser Burschenschaft gingen Einladungsschreiben an alle deutsche Universitäten aus, sich zur Feier des Reformationsfestes auf der Wartburg zu versammeln, und zwar an dem deutschen Befreiungstage, dem 18. October 1817. Hier wurden Reden gehalten und Luthers „Veste Burg" gesungen. Es war der allgemeine Wunsch, daß die erhebenden Gedanken, die sie hier zusammengeführt, auch in Zukunft alle deutsche Hochschulen zu einem höheren Ganzen vereinigen möchten. Nun wurden die Octoberfeuer angezündet, gejubelt und geredet und gesungen. So weit Alles gut. Nun sollte aber das Feuer nicht blos das Holz verzehren, sondern auch des Herrn Geheimen Rath Schmalz sämmtliche Werke, des Herrn von Haller Restauration der Staatswissenschaft und andere Bücher, dazu einen österreichischen Korporalstock, einen [illegible] Zopf und einen preußischen Gardelieutenants Schnürleib [illegible] Brand,

von jugendlichem Uebermuthe angezündet, und ging über die Unbefangenheit hinaus. Man hätte die Sache nicht beachten können, allein es gab Viele, die von Revolution redeten, von planmäßiger Verschwörung, von Umsturz der Ordnung, woran die Jugend gar nicht dachte, und wenn es so gewesen wäre, gewiß nicht so öffentlich und ungescheut verfahren hätte. Der Zweck der Burschenschaft war zu Anfang kein politischer; er wurde es erst, als sie den Staat ihr feindselig gesinnt glaubte. Der österreichische Beobachter sah im Wartburgfeste ein unverzeihliches politisches Vergehen; er erklärte: „daß die Theilnahme von Jünglingen an dem öffentlichen Leben ein Verbrechen sei." Das konnte sich die Jugend nicht vorstellen, die für das Vaterland gekämpft und geblutet hatte und der man diese Theilnahme am öffentlichen Leben nicht zum Verbrechen angerechnet.

Dazu kam aber noch, daß damals Kotzebue sich als russischer Geheimer Rath in Mannheim aufhielt und beauftragt war, über litterarische und gesellschaftliche Zustände in Deutschland dem Kaiser zu berichten. Ein solcher Bericht kam in Ludens Hände, der ihn mit beißenden Bemerkungen abdrucken ließ. Es entspann sich zwischen beiden ein Streit, welcher die Wendung nahm, Kotzebue sei ein russischer Spion und Feind und Verräther des deutschen Vaterlandes. Kotzebue machte nun seine Sache, die ihn zunächst blos persönlich anging, zur Sache der russischen Regierung, und so kam die Diplomatie noch dazwischen. Der Aachener Congreß versammelte sich und hier überreichte der Fürst Stourdza die bekannte Denkschrift über die öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland, in welcher er diese als durchaus revolutionair schilderte, und welche Schrift auf die Fürsten den tiefsten Eindruck machte. Die Erziehung müsse den Philosophen und Revolutionären entzogen, und frommen Männern in die Hände gegeben werden, der Forschungsgeist müsse unterdrückt werden, und an dessen Stelle gläubige Gottesfurcht treten. Die Schrift war dem Kaiser Alexander gewidmet, der sie unter die Diplomaten des Congresses vertheilen ließ. Der Unwille, den diese Schrift im Volke erregte, war allgemein; es erschienen gleich viele Gegenschriften. Der Graf Bochholtz aus Westphalen, damals Student in Jena, forderte den Fürsten zum Duell wegen seiner Verleumdungen gegen die deutschen Universitäten, aber Stourdza nahm Reißaus. Alles dies erhitzte die ju-

gendlichen Gemüther, die noch dazu durch den Klubb in Jena in ihren Vorstellungen bestärkt wurden. In diesem Klubb war Karl Ludwig Sand aus Wunsiedel, von Jugend auf schwärmerisch gestimmt, was seine Eltern schon oft besorgt gemacht hatte. Die Aufopferung fürs Vaterland war noch immer in den Gemüthern lebendig; aber ohne den offenen Kampf gegen den Feind ist sie eine Abstraction. Sand faßte den entsetzlichen Entschluß, Kotzebue, „den russischen Spion", zu ermorden, und durch diesen Mord sein eigenes Leben zur Rettung des Vaterlandes zu opfern. Görres schrieb gleich: „Deutschland und die Revolution." Er sagt darin: „Wie ein Blitz schlug die That in das Volk ein, seit den Jahren der Erhebung war nichts geschehen, was es so ergriffen hätte. Was lange unverständlich war, nach Verständigung gerungen, hatte jetzt das Wort gefunden, eine blutige That war wieder der Punkt geworden, in dem die Gedanken Aller sich versammelten, und die Meinung war schnell über das Ereigniß einverstanden: Mißbilligung der Handlung bei Billigung der Motive, erneutes Gefühl der Nähe der ewigen Gerechtigkeit in allen menschlichen Dingen, ein helles Schlaglicht über den Zustand des Vaterlandes hergeworfen und erneuerte lebendige Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten waren die Resultate der allgemeinen Bewegung. Die Meinung hatte ein großes Stufenjahr zurückgelegt, ein tiefer Ernst war über die Zeit gekommen, die seither mehr spielend sich mit den Ereignissen abgegeben." Alle Turnplätze in Preußen wurden geschlossen und Jahn am 14. Juli in Berlin arretirt. Man begann an eine Verbindung zu glauben, die eine allgemeine Umwälzung bezweckte, und verhaftete daselbst viele Studenten, welche dem Wartburgfeste beigewohnt hatten.

Werfen wir einen Blick auf die unglückselige That Sands, so sollte sie nach ihren Motiven eine politische That sein. Freilich wurde sie eine politische That, aber in ganz anderm Sinne, als Sand beabsichtigte. Forschen wir daher nach den Motiven und betrachten zugleich Sands Persönlichkeit, die von derselben unzertrennlich scheint. Sand studirte zuerst in Erlangen, und fand sich von dort aus zum Wartburgfeste ein. Bei dieser Gelegenheit verbreitete er eine Schrift, in welcher [illegible] Burschenschaft auf deutschen Universitäten [illegible] Aber damit hörte seine Thätigkeit [illegible] Jena

kam, fand er viele Gleichgesinnte, junge, feurige Köpfe, und Talente, die ihn weit überragten, Karl Follenius, Witt u. A. Sand hatte keine solche ausgezeichnete Gaben, aber einen starken Willen. Am besten lernen wir ihn aus seinem Tagebuche kennen; wir sehen daraus, daß er auf die ihm vorgelegten Fragen gewöhnlich in allgemeinen Formeln antwortete. Er hatte besonders den Wahlspruch der Turner im Munde: „frisch, frei, fröhlich, fromm", oder: „die deutsche Sprache erstehe", „das wahre Ritterthum erblühe", das „deutsche Land sei frei", „der deutschen Freiheit eine Gasse." Er sagt im Tagebuche von sich selbst: „Aus eigener Ueberzeugung in eigener Art leben wollen, mit unbedingtem Willem, außer welchem in der Welt vor Gott mir nichts eigen ist, im Volke den reinen Rechtszustand, d. h. den einzig gültigen, den Gott gesetzt hat, gegen alle Menschensatzung auf Leben und Tod zu vertheidigen, die reine Menschheit in mein deutsches Volk durch Predigen und Streben einführen zu wollen, das dünkt mir ein unbedingt Anderes, als dem Leben, dem Volke zu entsagen." — „Dank dir, o Gott, für diese Gnade! O welche unendliche Kraft und Segen verspüre ich in meinem Willen, ich zittere nicht mehr. Dies ist der Zustand wahrer Gottesähnlichkeit!" Wir sehen, er rang zunächst damit, sich von allem fremden Einflusse, von aller Autorität loszumachen. Es gelang ihm auch, aber nicht ohne Kampf. Der Gedanke an ein Märtyrerthum, an ein Hingeben des Lebens für sein Idee, bewegte ihn schon früh. Er schrieb von Erlangen aus einem seiner Freunde: „Nach Freiheit wollen wir ringen, und also wollen wir uns nicht durch das Drohen des Todes bändigen und zügeln lassen, der ja doch die höchste Freiheit ist. Lebend wollen wir jenen knechtischen Seelen eine Pest sein, und todt wollen wir sie uns nachziehen." Im Tagebuche vom 5. December 1818 finden wir folgende Worte: „Ich will meinen Willen, das höchste Geschenk Gottes, das einzige Eigenthum, recht erkennen, und mit ihm mir all das Unendliche aneignen, was du um mich her zur Bewährung und Selbstschöpfung gelegt hast. Alle Gnade verwerfe ich, die ich mir nicht selbst erwerben muß; jede Gnade ungewollt ist für mich keine, hebt sich in sich selbst auf. Der Ueberzeugung nicht entschieden zu leben, an Furcht und Menschensatzung sich kehren, nicht sterben für sie,

ist hündisch, ist die Schlechtigkeit von Millionen in Jahrtausenden." Er erklärte vor dem Untersuchungsrichter: „dem freien Willen muß ich nachleben und das, wozu meine Ueberzeugung sich selbst bestimmt hat, muß ich ausführen, sollte ich gleich untergehen, und mir völlige Verhöhnung zu Theile werden." Ferner: „ich müßte ein feiger Tropf sein, wenn ich nicht Mannes genug wäre, das, was ich als wahr anerkannt habe und wovon mein Seelenheil abhängt, wie vor einzelnen Menschen, so auch vor geistlicher Macht nach Kräften zu vertheidigen und vertreten zu wollen." Die erste Aeußerung, wo die Reflexion über den Willen und die Freiheit anfängt in Entschluß überzugehen, ist in seinem Tagebuche vom 15. Mai 1818 aufgezeichnet. Er sagt daselbst: „Wenn ich sinne, so denke ich oft, es sollte doch einer muthig über sich nehmen, dem Kotzebue, oder sonst einem solchen Landesverräther das Schwert ins Gekröse zu stoßen." Das ist zunächst nur ein Gedanke von ihm, ein bloßer Einfall, der bei ihm aber zum festen Entschlusse und zur That reift, als Kotzebue die Stourdza'sche Schrift vertheidigte. Er schreibt am letzten Tage des Jahres 1818 in sein Tagebuch: „Soll es etwas werden mit unserem Streben, soll die Sache der Menschheit aufkommen in unserem Vaterlande, soll in dieser wichtigen Zeit nicht alles wieder vergessen werden und soll die Begeisterung wieder aufleben im Lande, so muß der Schlechte, der Verräther und Verführer der Jugend, A. v. K. nieder. Dies habe ich erkannt; bis ich dies ausgeführt habe, habe ich nimmer Ruhe, und was soll mich trösten, bis ich weiß, daß ich mit ehrlichem Willen mein Leben daran gesetzt habe." Dieser Entschluß befestigte sich immer mehr in seiner Seele und er verfaßte nun mehrere Schreiben. Das erste ist: „An alle die Meinigen" überschrieben. Darin heißt es: „Das ist unstreitig der höchste Jammer in unserem Erdenleben, wenn die Sache Gottes — Befreiung des Vaterlandes — durch unsere Schuld in ihrer ganzen Entwickelung Stillstand nimmt; dies für uns der entehrendste Schimpf, wenn all das Schöne, was von Tausenden kühn erstrebt wurde und wofür sich Tausende kühn geopfert haben, nun als ein Traumbild, ohne bleibende Folgen, in trübem Mißmu[illegible] schlafen, wenn die Reformation der alten abge[illegible] oder auf halbem Wege verknöchern sollte." Er

schloß dies Schreiben mit den Worten aus einem Körnerschen Gedichte:

„Das letzte Heil, das höchste, liegt im Schwert,
Druck dir den Speer ins treue Herz hinein,
Der deutschen Freiheit eine Gasse."

In einem andern Schreiben unter der Aufschrift: „Proklamation und Todesstoß dem August von Kotzebue", heißt es: „Ich hasse nichts mehr, als die Feigheit und Faulheit der Gesinnung der Tage. Ein Zeichen muß ich Euch geben, weiß nichts Edleres zu thun, als den Erzknecht und das Schutzbild dieser feilen Zeit, den Verderber und Verräther meines Volkes, August von Kotzebue, niederzustoßen." Endlich fertigte er zu diesem „Todesstoß" noch ein „Todesurtheil" an: „Kotzebue sei der Verführer der deutschen Jugend und der Verderber der deutschen Geschichte gewesen, und da so viele Stimmen nicht gehört worden und kein schützendes Gericht hätte fördern können, so trete er (Sand) im Volksgefühle gegen ihn auf, um das Gesetz des Volkes und des Reiches an ihm zu vollziehen." Während der ganzen Untersuchung verharrte er dabei, den von ihm an Kotzebue verübten Mord als eine Pflicht gegen sein deutsches Vaterland und als eine tugendhafte, gottgefällige Handlung zu betrachten. Er vertheidigte sich selbst mit folgenden Worten: „er habe die That für das Höchste des Vaterlandes gethan, dessen sich trotz der vielen Anklagen Niemand angenommen habe." Er glaubte sich in sofern gerechtfertigt und straflos, „weil er gethan, was andere Gerichte nicht gethan und in den Zeitverhältnissen nicht hätten thun können. Kotzebue habe sich ihm als der ergrimmteste Feind gegenübergestellt. Es sei ein Zustand der äußersten Nothwendigkeit gewesen. Da die Regierungen nicht helfen konnten — aus politischen Rücksichten gegen Rußland, in dessen Dienst Kotzebue stand — sei es die heilige Pflicht jedes Einzelnen geworden, der Willen und Kraft gehabt, sich in den Kampf einzulassen. Kotzebue habe sein (Sands) Privatleben so verbittert, daß er (Kotzebue) ihn mehr als einmal getödtet. Das Vaterland habe er verspottet und verrathen, es wäre unmöglich gewesen, etwas durch Schriften gegen ihn auszurichten, weil all die weiblichen Wesen mit ihm geweint (wegen seiner Rührstücke) und ihn angebetet hätten. Er habe so viel Anklang gehabt, daß ein Einzelner nicht habe daran denken

können, diesen Mann mit der Feder zu besiegen; wenn er also seinen Unfug fortreibe, so könne sich der Einzelne in diesem Zustande der Noth nicht anders helfen, als mit der Aufopferung seines Lebens." Sand starb in dieser Ueberzeugung; weder Richter, Geistliche, Freunde, noch seine eigenen Eltern waren im Stande, andere Gefühle in ihm zu erwecken. Höchst merkwürdig sind seine Worte, als der Oberhofprediger Koch ihn fragte, ob er keinen Haß gegen die Härte des Gesetzes und gegen seine Richter, als die Organe des Gesetzes empfinde? „Ich weiß nicht," antwortete er, „war es in der Nacht oder diesen Morgen, daß wieder das freundliche Bild vor meine Seele trat, daß die Nothwendigkeit zuletzt den freien Willen der Vernunft innig vereinigt und nur einen und denselben Weg mit ihr geht."

Das gerade Gegentheil in jeder Beziehung war August von Kotzebue. Er war ein Lebemann und brauchte deshalb viel Geld, das er sich auf alle mögliche Art zu verschaffen suchte. Ohne Charakter, wie er war, verkaufte er seine Feder dem, der am meisten bot, und nahm es mit den Worten: Tugend, Freiheit, Vaterland, nicht sehr genau. Kotzebue besprach damals leichtsinnig und leichtfertig die letzte Aufwallung des deutschen Nationalgefühles und trieb seinen Spott damit. Er hatte nur Augen für das Lächerliche in dem Treiben der Altdeutschen, wie sie gewöhnlich genannt wurden; das Höhere darin übersah er. Das mußte besonders die Jugend verletzen, die dieses Wesen und Treiben förmlich zu ihrer Religion gemacht hatte. Als Correspondent der russischen Regierung berichtete Kotzebue an dieselbe über deutsche Zustände in sogenannten Bülletins. Er berichtete aber in übelwollendem Sinne, verleumdete die deutsche Jugend und verleumdete Männer, welche sie hoch in Ehren hielt. Um die Stellung Kotzebue's im Solde der russischen Regierung richtig zu würdigen, so gehörte er zu denjenigen Leuten, welche jene Regierung unter dem Namen „Correspondenten" öffentlich außer ihren Diplomaten in allen Ländern Europa's unterhielt, die ihre Berichte über das litterarische und wissenschaftliche Treiben dieser Länder abstatten mußten. Ein geheimer Spion Rußlands, wie man gesagt hat, war er nicht. Er gab ein litterarisches Wochenblatt heraus, und machte darin mehrere Ausfälle gegen den deutschen Charakter. Eines dieser gehässigen Bülletins war durch Nachlässigkeit des

Abschreibers in fremde Hände gekommen und in der Oppositionszeitung abgedruckt worden. In Frankreich hätte man ihm ein Charivari gebracht, in England hätte man ihn mit faulen Aepfeln oder faulen Eiern beworfen: er wäre von vorn herein eine lächerliche Personage gewesen, einer großen Nation gegenüber. Ueber die Stourdza'sche Schrift und das Verhältniß Kotzebue's zu derselben urtheilte Sand in dem schon erwähnten Sinne: „es sei darin beabsichtigt, Deutschland in einen Zustand zu versetzen, wie nach dem westphälischen Frieden, nämlich abhängig von fremdem Einflusse, ohne Selbstständigkeit, unter sich zerrissen unp ohne politische Macht. Kotzebue habe wiederholt geschrieben, dagegen dürfe Niemand etwas sagen, da jene Schrift die Gesinnung des russischen Kaisers ausdrücke. Kotzebue habe die Russen gleichsam nach Deutschland hineingesungen, indem der Zweck seiner letzten Stücke immer gewesen sei, das gebildete europäische Leben als gering darzustellen vor der Heldennation, die jetzt komme, alles durch ihre Art zu erlösen. Was Jemand gegen Kosacken und Baschkiren gesprochen, habe er immer als eine Versündigung an der russischen Regierung dargestellt, und fortwährend behauptet, daß Deutschland seine Befreiung allein den Russen verdanke. Kotzebue habe die deutsche Freiheit unter die Russen stellen wollen. Diesen Nothstand des deutschen Vaterlandes zu heben, sich zu wehren gegen die von Osten andrängende Gefahr, habe es aber an Kraft und Willen gefehlt. Die dazu berufen gewesen, seien durch politische Rücksichten gehindert worden. Es sei deshalb die Verpflichtung für die Einzelnen eingetreten, was die deutschen Fürsten versäumt oder unmächtig gewesen zu thun, statt dieser zur Rettung und zum Heile des gemeinsamen Vaterlandes zu wagen." Aus dem Schreiben „an seine Freunde in Jena" ergiebt sich: „daß Sand keine Mitwisser und Mitschuldige gehabt", daß der Gedanke, Kotzebue als den vermeinten Verräther des Vaterlandes zu morden, und der Entschluß einzig und allein in seiner Seele entstand, und von ihm, ohne Jemand von seinem Verhaben etwas zu sagen, ausgeführt wurde.

Sand, so ergiebt es sich aus den angeführten Aussprüchen, war, wie jeder Andere, mehr oder minder, ein Kind seiner Zeit und bewegt von dem Inhalte derselben. ' Der Befreiungskrieg, und deshalb das Gefühl der Freiheit des Vaterlandes, war noch

in allen Gemüthern frisch und lebendig, ein neues Volksbewußtsein war erwacht, aus dem heraus unser Volk zum ersten Male gehandelt. Es hatte sich frei gemacht von dem übermüthigen Feinde und seine Selbstständigkeit von Neuem errungen. Das Gefühl der Einheit gegen den Feind hatte seine Kräfte gesteigert, so daß es aus diesem furchtbaren Kampfe siegreich hervorgegangen war. Vor Allem war es aber die deutsche Jugend gewesen, die so heldenmüthig gestritten und sich gern und freiwillig für das Vaterland geopfert hatte. Wie hätte das Pathos des Geistes der Befreiung nicht in den jugendlichen Gemüthern lebendig bleiben sollen, für das sie gestritten und gelitten hatten? Es wäre Leichtsinn und Verrath an dem jugendlichen Geiste der Freiheit und des Volkes selbst gewesen, welcher schon gesetzlich in der Bundesacte seinen Ausdruck gefunden, aber durch das Benehmen der ersten deutschen Ständeversammlungen verkannt und durch die reactionäre Partei, wenn nicht ganz und gar rückgängig gemacht, doch verhöhnt wurde. Wir finden, daß Sand von allen diesen Bestimmungen aber unklar erfüllt war, welche der Geist der Zeit damals zum Bewußtsein gebracht hatte. Sand war erfüllt von der Selbstbestimmung des Willens: er findet zuletzt Alles in seinem Willen, er fühlt und empfindet denselben, und das Gefühl des Willens und der Freiheit ist ihm der wahre Zustand der Gottähnlichkeit. Aus eigener Ueberzeugung will er leben, sich von keiner Autorität theoretisch und praktisch bestimmen lassen. Das ist freilich der neue Geist, nicht mehr das religiös-protestantische Princip, welches zwar die Freiheit des Geistes, aber als eine innerlich gegebene, geoffenbarte, nicht selbsterzeugte und selbstbestimmende kannte. Das ist die philosophische Autonomie der Freiheit, welche von Kant aufgestellt, von Fichte zur allgemeinen Volksempfindung, im Befreiungskriege zur allgemeinen Volkserhebung und dann zur allgemeinen Bildung der Zeit wurde. Es kommt aber bei der Selbstbestimmung des Willens und der Ueberzeugung des Menschen zugleich auf den Inhalt an, den ich meinem Willen und meiner Ueberzeugung gebe. In dieser Hinsicht nahm Sands Ueberzeugung und Wille eine falsche Wendung. Er bildete sich ein, daß Kotzebue der Verräther des Vaterlandes sei; diese Vorstellung war seine vollste Ueberzeugung geworden und erweckte in ihm den Willen und Entschluß [illegible] seines Lebens

Kotzebue aus der Welt zu schaffen. Wozu treibt ihn also seine Ueberzeugung? zum Morde: der Inhalt seines Willens und seiner That, eine Folge seiner Ueberzeugung, war der Mord. Er opfert sein Leben aus Liebe zum Vaterlande durch Mord. Die schönste, edelste Neigung wurde getrübt durch eine unedle Handlung, die Niemand vertheidigen kann. Sand war, wie von der Selbstbestimmung, nicht weniger von der Aufopferung für das Ganze erfüllt. Aber auch diese nahm eine falsche Richtung, wie seine Ueberzeugung und sein Entschluß. Er mordete den Verräther des Vaterlandes und stieß sich dann selbst den Dolch zweimal in die Brust. Der Mord ist nicht die rechte Art der Befreiung des Vaterlandes, die Aufopferung muß eine edle sein, auch in That und Handlung, wie die Liebe zum Vaterlande eine edle Neigung ist, die sich in der Aufopferung des Lebens im gerechten Kampfe zeigen, aber nicht durch Unrecht getrübt sein muß. Sand warf sich zum Rächer des Ganzen auf, wie er sagt, im Volksgefühle, um das Gesetz des Volkes und des Reiches zu vollziehen. Hat aber je ein Volk den Mord zum Gesetze erhoben? War je der Mord und selbst aus den edelsten Motiven Reichsgesetz? Er sagt, er habe gethan, was andere Gerichte nicht gethan und in den Zeitverhältnissen nicht hätten thun können. Da die Regierungen nicht zu helfen vermocht, wäre es heilige Pflicht jedes Einzelnen geworden, sich in den Kampf einzulassen. Hierin hat Sand Aehnlichkeit mit Karl Moor in Schillers Räubern, der auch in dem Wahne lebt, als wäre das Gericht ohnmächtig auf Erden, als müßte Recht und Gerechtigkeit durch Unrecht geübt und bewahrt werden. Es ist dies die blos subjective, abstracte Freiheit und Ueberzeugung, die in Collision mit der Welt und Wirklichkeit das Schicksal ihrer selbst wird. Der Unterschied zwischen Karl Moor und Sand ist nur der, daß jener zum Bewußtsein über sein Unrecht kommt, sich bekennt, während Sand mit der Ueberzeugung stirbt, daß er kein Unrecht, sondern vielmehr seine heiligste Pflicht gethan habe. Er starb, ein trauriges Opfer seiner Zeit fürs Vaterland durch Schuld.

Diese unglückselige That, die noch dazu Nachahmer fand, hat dem Vaterlande, für welches sie ausgeführt wurde, unendlich [illegible] det. Diese That Sands, dieser Stoß in die Brust des ver[illegible]en Verräthers und in seine eigene war zugleich ein Dolchstoß [illegible] Herz der freien Bewegung. Die reactionäre Partei trium-

phirte; die Leute der Restauration freuten sich wegen der Folge welche die unglückselige That nothwendig herbeiführen mußte. I Carlsbad kamen alsbald die Gesandten der deutschen Bundessta ten zusammen, um über die Mittel zu berathen, welche der we teren Verbreitung der revolutionären Gesinnung, wie es hieß, e Ziel setzen sollten. Das österreichische Cabinet setzte sich mit de preußischen in Vernehmen, und man kam überein, daß die Lück der Bundesacte in einem Sinne ergänzt werden müßten, wie zur Erhaltung der Ordnung nothwendig wäre. Und so kam es den bekannten Carlsbader Beschlüssen. In Frankfurt fand a 20. September in demselben Sinne eine Bundesversammlun statt: „Als eine der vornehmsten Ursachen des Zustandes i Deutschland müsse man die Abfassung des 13ten Artikels der Bu desacte ansehen, welcher das Versprechen enthalte, daß in all Bundesstaaten landständische Verfassungen bestehen sollen. Ma habe aber weder die Zeit der Einführung derselben festgesetzt, n sie nicht mehr bestehen sollten, noch die Form bestimmt; bei d

[redacted]

glieder des Bundes, so wie der Aufrechthaltung der rechtlich bestehenden Ordnung allgemein verbindliche Kraft haben; es dürfte die Vollziehung derselben durch keine einzelne Gesetzgebung und durch keinen einseitigen Beschluß eines einzelnen Bundesstaates gehemmt werden." Mit diesen Worten eröffnete der österreichische Präsidialgesandte, Graf Buol-Schauenstein, die Sitzung. Es hieß weiter: „Die nächsten Gefahren, von denen die Ordnung in Deutschland bedroht sei, hätten ihre Veranlassung in den Gebrechen des Schul- und Universitätslebens. Die akademischen Lehrer hätten, statt die ihnen anvertrauten Jünglinge für den Staatsdienst zu erziehen, zu dem sie berufen wären, vielmehr das Phantom einer sogenannten weltbürgerlichen Bildung verfolgt, hätten die für Wahrheit und Irrthum gleich empfänglichen Gemüther mit leeren Träumen angefüllt und ihnen dadurch Geringschätzung und Widerwillen gegen die bestehende gesetzliche Ordnung eingeflößt." Nach dem Angriff auf die Professoren folgte einer auf die Studenten. Ich will die Worte des würdigen Gesandten hier nicht kritisiren, da sie kein wissenschaftliches Interesse haben, ich will nur bemerken, daß die anderen Gesandten zu Allem „Ja" sagten und die Anträge des österreichischen Gesandten ohne Einsprache annahmen. Die Bundesbeschlüsse, welche in der Carlsbader Minister-Conferenz schon vorberathen waren und nun gesetzliche Kraft erhielten, betrafen die Universitäten, die Centralbehörde zu Mainz wegen Untersuchung demagogischer Umtriebe in allen deutschen Bundesstaaten, und die Presse.

„Es zehrt am innern Leben
Geheimes, feines Gift;
Zu bald wird uns entschweben
So freies Wort als Schrift."

Die Bundestagsbeschlüsse machten einen erstaunlichen Eindruck, und noch dazu solche Einmüthigkeit hatte Niemand erwartet. Die Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Maßregeln waren je nach den Ansichten verschieden. Das sah aber jeder ein, daß dadurch eine große Veränderung des öffentlichen Rechtszustandes im Vaterlande bewirkt werden mußte. Auf dem Wiener Congresse war den ein-[illegible]ten Bundesstaaten die unbeschränkte Selbstständigkeit und Un-[illegible]igkeit vorbehalten worden, der Bundesbehörde standen nur [illegible]nde und wenig ausgedehnte Befugnisse zu; nun wurde [illegible]rspruch fixirt, der zu lösen schwer ist.

Durch jene Beschlüsse wurde der Staatenbund ein Bunde staat *). Der deutsche Bund ist die vertretende Behörde in A lem, was die Selbsterhaltung und die wesentlichen Zwecke d

*) Faber erklärt den deutschen Bund von vornherein für einen Bunde staat. Er soll zwar nach der Wiener Schlußacte ein völkerrechtlich Verein der deutschen Staaten sein, aber der Bund ist mehr als e völkerrechtliches Bündniß, die deutschen Staaten sind im Bunde nic aggregirt. Deutschland, sagt Faber, besitzt an ihm eine Centralgewal außerhalb der Bundesstaaten stehend, als eine moralische Person, d zwar mit dem Umfange einer wahren Staatsgewalt gebietet, aber do so viel Regierungsgewalt hat, um wie der wirkliche Staat gese gebend, vollziehend, richterlich und polizeilich, obenaufstehend zu ve fahren, und die einzelnen Länder ihren Anordnungen zu unterwerfe Ein völkerrechtlicher Verein ist der Bund darum nicht, weil völkerrech liche Bedürfnisse keine gemeinsame für ewig bestellte Centralgewalt ke nen. Allerdings ist der Bund zu Stande gekommen durch die deutsch Fürsten zusammen, allein dies ist nur die Weise seiner Bildung un der Weg gewesen, auf welchem der Centralkörper erzeugt worde Sein Wesen selbst ist das nicht. Er ist die Centralmacht Deutschland [redacted]

Bundes angeht, er ist in Deutschland zugleich die oberste Gesetzgebung. Die Beschlüsse der Bundesversammlung betreffen die äußere und innere Gesammtheit der Bundesmitglieder, ihre Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit, und sollen daher allgemein verbindliche Kraft haben. Die Vollziehung derselben darf durch keine einzelne Gesetzgebung, durch keinen einseitigen Beschluß eines Bundesstaates gehemmt werden. Darin ist die politische Einheit des Vaterlandes, das Uebergreifen derselben über die besonderen Staaten gesetzlich bestimmt, sie soll durch keinen einzelnen Bundesstaat gehindert werden, sondern diese müssen von ihrer Particularität absehen und dürfen nur in der Gesammtheit gelten. Verhält er sich blos als einzelner Staat, so läßt man ihn in seiner Besonderheit gewähren: das heißt, seine Verfassung hat er für sich, er darf sie aber nicht in den Bund hineintragen. Der eine Staat ist monarchisch, der andere constitutionell, aber mit diesen besonderen Verfassungen und Principien sollen sie in dem Bunde nicht repräsentirt werden, sondern nur als Totalität der Staaten in Einheit mit einander. Was ist das für eine Einheit der deutschen Bundesstaaten, die ihre Besonderheit für sich behalten und nur in der Gesammtheit eine Einheit, ein Bund zusammen sein sollen? Sie ist offenbar eine Einheit, die von der Besonderheit abstrahirt, eine allgemeine, die aber weder in die Besonderung eingeht, noch aus ihr diese resultiren läßt. Es liegt blos in dem deutschen Bunde, daß die deutschen Völker und Staaten sich als eine Einheit gegen andere Nationen betrachten sollen. Die besonderen Staaten sind darin nicht nach ihrer Eigenthümlichkeit repräsentirt und anerkannt. Die Einheit ist nach Außen gut, aber nach Innen eine abstracte, unlebendige.

Der Antrag des österreichischen Gesandten war ein förmliches Manifest gegen den 13ten Artikel der Bundesacte, der

---

wären hinter den öffentlichen Verträgen, und diese ohne jene bloße Worte. Das Einheitswerk des Vaterlandes ruhe auch noch auf anderen Stutzen, als auf fürstlichen Verabredungen und diplomatischen Zugeständnissen. Diese Stützen waren die natürlichen, unumgänglichen Bedürfnisse Deutschlands und die laut sprechenden Interessen seiner Länder. Auf diesen wäre die Einheit des Vaterlandes und des Bundes gebaut.

dadurch alterirt wurde. Der 13te Artikel verlangt Einführung landständischer Verfassungen, und der Gesandte erklärt, man habe ausschließlich die alten ständischen Rechte darunter verstanden. Von nun an folgt die Reaction des Bundes in streng monarchischem Sinne gegen die Repräsentativverfassungen und der fortwährende Versuch der Umbildung derselben in provinzialständische. Hier ist der Keim und die Quelle des politischen Kampfes der Umbildung der einen Verfassung in die andere zu suchen. Es folgte schon das Jahr darauf die Wiener Schlußacte, die die Bundesacte wesentlich alterirt. Neulich hat ein freisinniger Mann in einer deutschen Kammer gesagt: „die Bundesacte war von Frohsinn, von starkem Bewußtsein, von dankbarer Erkenntniß gegen Gott, von Zufriedenheit, Wohlwollen und Zutrauen dictirt, die Schlußacte, die sie entwickeln und vollführen sollte, von Unmuth und Mißtrauen." Es fingen die demagogischen Untersuchungen an, von denen Görres im Voraus sagte, daß sie sich in 99 Theile Nichts und einen Theil Etwas auflösen würden. Die Centralgewalt des Bundes blieb in den Händen der Fürsten und wurde zur unbedingten Macht, der das deutsche Volk unterworfen wurde. Die Zusicherungen, die demselben in der Bundesacte gemacht worden, wurden in der Wiener Schlußacte von dem Rechte des Bundes und der einzelnen Regierungen ganz in den Hintergrund gedrängt. Das Recht des Bundes wurde in Allem monarchisch strenger angezogen; die Ausbildung der Landesverfassung im volksthümlichen Sinne wurde in Frage gestellt, ja das Volk insofern in ein unbedingtes Subjectionsverhältniß gebracht, als wirklich seine Rechte darin nicht geschützt sind. Die Souverainität des Bundes und der Fürsten wurde außerordentlich erweitert. Der Bund behielt sich die Auslegung der Bundesbestimmungen vor, und hielt die Veröffentlichung der Protokolle zurück. Er unterwarf die Steuerbewilligung der Landstände einer Beschränkung, die fast einer Abschaffung gleich war; überwachte die zugesicherte Freiheit des Worts in den Ständeversammlungen und knüpfte die Veröffentlichung der Verhandlungen an Bedingungen, deren Beurtheilung ganz der Regierung anheim gegeben wurde. Ja noch mehr: er [illegible] in der Bundesacte garantirte staatsbürgerliche Rechte, wie die [illegible] Preßfreiheit, in den wesentlichsten

Punkten auf, und griff absolutistisch in das Verfassungswesen der einzelnen Staaten gegen seinen eignen Ausspruch ein, dem zu Folge das Verfassungswesen derselben gesetzlich überlassen werden mußte. So stand denn nach allen diesen Vorgängen die fürstliche Gewalt fest und centralisirt, aber weniger nach Außen, als nach Innen gegen das Volk da.

„Der Volksgeist, doch beschworen
Zum Retter in der Noth,
Vergessen und verloren,
Wo bleibt er? ist er todt?"

Stark nach Außen kann der Bund nur sein in Einheit mit dem Volke; eben so wie stark nach Innen; aber es geschah wenig für das politische Wohl des Volks; denn die Fürsten hatten leider angefangen, das Volk als ihnen schroff gegenüberstehend zu denken. Es ist ein bedauernswerther Mangel, daß die Bundesacte Art. 13. und die Wiener Schlußacte Art. 55. sich blos auf die Einführung der landständischen Verfassung in den Bundesstaaten beschränkten, daß nämlich jene Verfassung blos als einzuführen articulirt wurde, ohne daß man die Zusammensetzung und die Befugnisse der Landstände, ihre Rechte und Pflichten nachträglich gesetzlich bestimmte, wie es doch mit der Militairstellung zum Bundescontingent der Fall war. — Es ist nicht zu leugnen, daß der Bund Veranlassung zu solchen Maßregeln hatte; es war leider eine Zeit des Mißtrauens zwischen Volk, Regierungen und Bund. Wenn einerseits beschränkende Vorschriften nothwendig schienen, nachdem einmal das Mißtrauen geweckt war, und der Bund glauben durfte, daß er dasselbe nicht geweckt, so ist doch andrerseits klar, daß in Einigem der Bund zu weit gegangen. Zugegeben: die Gründe des Mißtrauens gingen nicht vom Bunde und von den Regierungen aus, sondern von den sogenannten Freunden des Volks; zugegeben, daß die Erlasse des Bundes, wenn nicht zu rechtfertigen, doch zu entschuldigen sind; also daß außerordentliche Umstände außerordentliche Maßregeln erfordern mochten. — Nun aber jene Umstände vorüber sind, nun jene Zeit vorüber ist, sollten die Maßregeln aufhören. Wozu noch das Mißtrauen des Bundes, das nunmehr umgekehrt das Mißtrauen des Volks erwecken kann, wenn die Maßregeln immer noch fortbestehen sollen, wenn die Restrictiverlasse nicht aufgehoben werden? —

Zwanzigste Vorlesung.

Stein im Jahre 1808. — Dessen politisches Testament. — Edict vom 27. Oct. 1810. — Erklärung des Staatskanzlers bei Eröffnung der ständischen Versammlung in Berlin am 23. Decbr. 1811. — Cabinetsordre vom 17. Nov. 1813 über vorläufige Volksvertretung — Verordnung vom 22. Mai 1815. — Erklärung der preußischen Regierung für die provinzialständische Verfassung. — Reaction Preußens gegen den Bund. — Die dieselbe betreffende Erklärung des preußischen Gesandten am Bundestage. — Stein in ständischen Angelegenheiten 1818. — Der General von Witzleben über Provinzialministerien. — Ansicht Wilhelm von Humboldts darüber. — Dessen Ansicht über Sachministerien. — Witzleben über Provinzialstände. — Humboldt keine Provinzialstände ohne allgemeine. — von Voß. — Einführung der Provinzialstände in Preußen. — Geschichtliche Deductionen derselben. — Das Wesen der provinzialständischen Verfassung in Preußen. — Ihre historische Rechtfertigung. —

Dadurch, daß Preußen mit Oesterreich gemeinschaftliche Sache gemacht hatte, verlor es das Zutrauen der kleineren deutschen Staaten und die Hegemonie, die es im Befreiungskriege wirklich gehabt hatte. Besonders mußten die constitutionellen Staaten mit mißtrauischen Augen auf Preußen blicken, das seine Ansichten in so wesentlichen Dingen geändert hatte, denn anstatt Landstände einzuführen, führte es Provinzialstände ein, nach der Erklärung des österreichischen Bundestagsgesandten und den Septemberbeschlüssen. Der Minister Stein, dieser große Reformator und Staatsagitator zur Erhebung gegen den Feind, wünschte schon im J. 1808 in Preußen eine Repräsentativverfassung. Er hat Preußen, wie schon früher bemerkt, ein politisches Vermächtniß, sein Testament vom J. 1808 hinterlassen, was bis jetzt aber noch nicht geöffnet ist. Es war eigentlich ein Abschiedsschreiben an die preuß. Staatsbehörden, als er durch Napoleons Gebot vom Ministerium entfernt wurde; es war zugleich ein Blick in die Zukunft, begleitet von dem heißen Wun[illegible] einst in Erfüllung

gehen möchte. Er schrieb: „Eine allgemeine Repräsentation ist erforderlich. Heilig war und bleiben mir die Rechte und die Gewalt unseres Königs. Aber damit dieses Recht und diese unumschränkte Gewalt das Gute wirken kann, was in ihr liegt, schien es mir nothwendig, der höchsten Gewalt ein Mittel zu geben, wodurch sie die Wünsche des Volkes kennen lernen und ihren Bestimmungen Leben geben kann. Wenn dem Volke alle Theilnahme an den Operationen des Volkes entzogen wird, kommt es bald dahin, die Regierung theils gleichgültig, theils in Opposition mit sich zu betrachten. Daher der Widerstreit oder wenigstens Mangel an Aufopferung für die Existenz des Staates. Wo die Repräsentation des Volkes unter uns bisher stattfand, war sie höchst unvollkommen eingerichtet. Mein Plan war daher: Jeder active Staatsbürger, er besitze hundert Hufen oder eine, er habe ein bürgerliches Gewerbe oder sei durch geistige Bande an den Staat geknüpft, habe ein Recht zur Repräsentation. Auf diesem Wege allein kann der Nationalgeist erweckt und belebt werden." Wir sehen hier ganz den Politiker. Er sagt es nicht, aber man erkennt es deutlich, die Niederlage bei Jena, die Schlaffheit des ganzen Lebens schreibt er dem Fehlen einer Repräsentativverfassung zu. Dadurch allein, sagt er, kann der Nationalgeist erweckt und belebt werden, d. h. eine solche Verfassung ist dem Geiste, seinem Begriffe gemäß. Stein wünscht die constitutionelle Monarchie für die Zukunft, ja er prophezeiet sie. Der König hatte zwei Jahre darauf in dem Edicte vom 27. October 1810 erklärt, daß er gesonnen sei, eine zweckmäßige Repräsentation in den Provinzen und für den ganzen Staat zu errichten. Der Staatskanzler erklärte am 23. Februar 1811 bei Eröffnung der ständischen Versammlungen in Berlin: „Das neue System, das einzige, wodurch Wohlstand begründet werden kann, beruhet darauf, daß jeder Einwohner des Staates persönlich frei seine Kräfte auch frei entwickeln und nutzen könne, ohne durch die Willkür eines Andern daran behindert zu werden; daß Niemand einseitig Lasten trage, die nicht gemeinsam und mit gleichen Kräften getragen werden; daß die Gleichheit vor dem Gesetze einem jeden Staatsunterthan gesichert sei, und daß die Gerechtigkeit streng und pünktlich geübt werde; daß das Verdienst in jedem Stande, wo es

sich finde, ungehindert emporstreben könne; daß in die Verwaltung Ordnung und Kraft gelegt werde." Diese Gesinnung herrschte in Preußen vor dem Befreiungskriege. Selbst während des Krieges berief eine Cabinetsordre vom 17. November 1813 eine vorläufige Volksvertretung, die aus den frei gewählten Abgeordneten der Ritterschaft, der Städte und der kleineren Grundbesitzer in allen Provinzen zusammengesetzt war, um über die Vertheilung der Kriegslasten, die Erhaltung des schwer gedrückten großen Grundbesitzes und die Anordnung der bäuerlichen Verhältnisse zu berathen *). Aber diese provisorische Versammlung wußte nicht einmal ein Gutachten zu Stande zu bringen, löste sich nach langen, vergeblichen Arbeiten von selbst auf, und befriedigte weder die Erwartungen der Regierung, noch des Landes. Schon hier sehen wir den Unstern, der über den landständischen Verfassungen in Deutschland aufging. Die Regierung beharrte aber auf ihrem Entschlusse, dem Staate eine sol-

*) Bei der gewaltsamen Auflösung so vieler Verhältnisse und bei der Nothwendigkeit, mit Beseitigung früherer, zum Theil zerstörter Zustände von Neuem anzufangen, war es natürlich, daß man bei der in vielen Richtungen sich hervordrängenden Noth, die schnelle Hülfe forderte, bei den Kundigen Rath suchte. Bei Steffens „Was ich erlebte" heißt es Bd. 6. S. 284: „Hardenberg berief Deputirte aus den verschiedenen Provinzen, die eine Art Reichsstände bildeten, um mit ihm zu berathen. Ich hörte die Namen: Graf Dohna, von Schuckmann, von Altenstein, Niebuhr, Stägemann, Scharrenweber und viele andere. Was die Verwirrung, wie sie mir erschien, vermehrte, war nun auch die Macht freier Ansichten, die sich aufdrängten und nicht abzuweisen waren. In diesem Sinne hatte Stein schon Manches gethan, um den verschiedenen Ständen eine selbstständige Stellung zu geben. Die Städteordnung z. B. entwickelte einen selbstständigen Bürgerstand, der die eigenen Angelegenheiten mit einer Freiheit leitete, die man selbst in constitutionellen Staaten nicht kennt. Da entstand die Aufgabe, einen freien Bauernstand ebenfalls zu schaffen. Die Ablösung der Bauern ward jetzt eine Nothwendigkeit, die sich nicht abweisen ließ. Daß solche Unternehmung, die man schnell und entschieden einzuführen suchte, wohl auch mit der Hoffnung, dadurch die Bauern für große Opfer und eine entschiedene nationale Gesinnung zu gewinnen, stattfand, ist wenigstens zu vermuthen. Aber die Ausführung solcher Pläne war mit den bedeutendsten Schwierigkeiten verbunden: man hörte die seltsamsten Vorschläge."

che Verfassung zu geben, und es erschien am 22. Mai 1815 die königliche Verordnung über die zu bildende Repräsentation: „Es sollten Provinzialstände hergestellt, und aus ihnen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden, die in Berlin ihren Sitz haben würden." Es wurde zugleich eine Commission zur Organisirung der Repräsentation und Ausarbeitung einer schriftlichen Urkunde als Verfassung des preußischen Staates niedergesetzt *). Aber schon im Jahre 1817 ließ die preußische Regierung der österreichischen eröffnen: „daß der König den in Preußen einzurichtenden Ständen nur eine berathende Stimme einräumen wolle." Als die Bundesversammlung im Jahre 1818 Bericht über die deutschen Verfassungsangelegenheiten forderte, erklärte der preußische Gesandte: „Se. Majestät, der König, habe eine ständische Verfassung für Preußen angemessen erkannt und die Einführung einer solchen Verfassung durch eine Verordnung vom 22. Mai 1815 Seinem Lande verkündet, noch ehe die Bundesacte den Grundsatz für alle deutsche Staaten festgesetzt habe. Es hätten zwar die Schwierigkeiten in dieser Beziehung die Gesinnungen Sr. Majestät nicht geändert, wenngleich verhindert, daß das königliche Wort bisher erfüllt werden konnte." Das Ungeschick der provisorischen Verhandlungen und das unheilvolle Jahr 1819 bewirkte, daß Preußen sich genöthigt sah, statt landständischer Verfassung provinzialständische einzuführen, und daß es nun mit dem Bunde vereint, als einem Fürstenbunde gegen die Repräsentativverfassungen reagiren mußte, die es durch seinen Einfluß

*) Steinacker sagt: Die deutsche Bundesacte wurde von Preußen mit unterzeichnet; aber schon einige Wochen vorher hatte eine Cabinetsordre (vom 22. Mai 1815) die Bildung „einer Repräsentation des Volks und zu dem Ende die Wiederherstellung oder neue Einrichtung der Provinzialstände" verfügt. Die nämliche Cabinetsordre bestimmte schon, daß die Repräsentantenkammer aus den Provinzialständen gewählt und in Berlin ihren Sitz haben sollte: sie verfügte endlich die sofortige Niedersetzung einer Commission, welche sich mit der Organisation der Provinzialstände und der Landesrepräsentation, sowie mit der Ausarbeitung einer Verfassungsurkunde zu beschäftigen habe. Diese Commission trat auch unter dem damaligen Kronprinzen zusammen.

auf dem Wiener Congresse ins Dasein gerufen hatte. Preußen und Oesterreich stritten sich gleich anfangs um den Vorsitz, um das Präsidium; da aber die Bedeutung blos äußerlich scheinen mochte, gab Preußen nach. An Bevorzugung in irgend einer Hinsicht konnte nicht gedacht werden, da gesetzlich jedes Bundesglied das Recht hat, Vorschläge zu machen, und der Vorsitzende verpflichtet ist, solche der Berathung zu übergeben. Nur der Feststellung der Geschäftsordnung wegen, also blos äußerlich, schien der Vorsitz eingeführt worden zu sein. Mit dem Abschlusse des Bundes trat also Oesterreich, anstatt Preußen, an die Spitze, und davon war die Folge, daß nun Preußen sich dem österreichischen Princip näher anschließen mußte. Es lag im Princip des Bundes als eines Fürstenbundes, daß Preußen, welches für den politischen Fortschritt war, das Präsidium nicht erhalten durfte, und doch an der Spitze der Bewegung danach streben mußte. Es ward bald genug gewahr, daß es die Führung und sein Pathos der Einheit Deutschlands eingebüßt und allen Einfluß, den es durch den freien Geist auf ganz Deutschland ge- [redacted]

weitgreifenden Einfluß zu bewirken gewesen sein, der Oesterreichs Eifersucht erregt und alle Besorgnisse und Entgegenwirkungen der kaiserlichen unmittelbaren Staaten leidenschaftlich aufgereizt haben würde. Preußen habe sich nur darauf beschränken können, die Initiative der deutschen Angelegenheiten nach den Bestimmungen des Wiener Congresses Oesterreich zu überlassen und seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß dieser Bund, der ein wesentlich nützlicher zu werden verspreche, wenigstens nicht positiv schädlich werden könne." Der Gesandte erklärt dem deutschen Bunde ins Angesicht, daß dieser Preußen keinen Vortheil bringe, vielmehr, daß er Preußen um seinen Einfluß auf die deutschen Angelegenheiten gebracht, und bemerkt zugleich naiv genug, daß der Bund vielleicht nicht preußischer Ansicht sei. Ursprünglich gewiß nicht! Aber Preußen mußte Oesterreich die Initiative der deutschen Angelegenheiten überlassen, weil der deutsche Bund sich consequent nur mit dem rein monarchischen Principe und provinzialständischer Verfassung verträgt.

In Betreff der ständischen Angelegenheiten schreibt Stein an den General von Witzleben in Frankfurt a. M. (d. d. 2. Juni 1818) mit Gelegenheit durch den Dr. Schlosser: „Sie erröthen nicht, mit der frechsten Schamlosigkeit die Grundsätze des empörenden Macchiavellismus auszusprechen und zu verbreiten. Die Bundesacte, sagen sie, verspricht im Art. 13. den Ländern Landstände, die Bestimmung des Zeitpunktes, der Art überläßt sie der Weisheit der Regierungen: die Unterthanen haben nur ein Erwartungsrecht, der Bund keine Befugniß sie zu schützen, vielmehr ist er verpflichtet, wenn Unruhen entstehen, diese zu unterdrücken, ohne sich um die merita causae und den Grund der Klagen zu bekümmern. Diese Grundsätze sprach der Fürst ** und Graf ** aus, sie dienen zum Leitfaden der österreichischen und baierischen Bundesgesandtschaften, man versichert, Preußen und Hannover werde ihnen beitreten. Ich will es dahingestellt sein lassen, ob ein Cabinet überhaupt, und das österreichische insbesondere, klug handele, zu solchen Sophistereien seine Zuflucht zu nehmen; aber standhaft und unablässig werde ich behaupten, daß diese Grundsätze für Preußen unanwendbar und durchaus verderblich sind. Denn es ist ein protestantischer Staat,

in welchem seit Jahrhunderten sich ein großes, vielseitiges, geistiges Leben im Geiste der freien Untersuchung entwickelt hat. Dieser läßt sich weder unterdrücken, noch durch elende Sophismen leiten, man wird auch nicht dem Dummsten aus dem Volke glauben machen, daß es von meiner Willkür abhänge, wann und wie ich eine Verbindlichkeit zu erfüllen habe, und daß einem Nachbarstaate das Recht zustehen solle, ihn todt zu schlagen, wenn er durch Willkür und Mißhandlungen gereizt, sich widersetzt. — In Preußen sind ferner von einem sittlichen, redlichen Könige eine Folge von Zusagen ertheilt, denen man auf das Schnödeste widersprechen müßte, wenn man sich zu der Lehre des * * bekennte. — Im Jahre 1818 aber versprach der König förmlich seinem Volke eine repräsentative Verfassung zu geben, der Staatskanzler wiederholte es in allen seinen den Provinzialständen gegebenen Antworten, in dem Staatsrathe ward ein eigenes Comité für ständische Angelegenheiten bestellt, die Minister bereisen die verschiedenen Theile der Provinzen, um die öffentliche Meinung zu erforschen, Materialien über Vergangenheit und Gegenwart zu sammeln, und diese Zusagen und Versammlungen sollen ein bloßes Hazardspiel sein? In welchem Grade würde hierdurch nicht der Unwille des Volkes gereizt und die moralische Kraft des Staates gelähmt, da jene dessen Mangel an physischer Kraft, der aus seiner geographischen Lage, aus seinem wenigen Reichthum', aus seinem Unzusammenhange entsteht, ersetzen soll und ersetzen kann. Auf dieser moralischen Kraft kann unser Vertheidigungs- und unser Finanzsystem beruhen; die Bereitwilligkeit zu den großen Opfern, die beides im Kriege fordert, können nur durch Gemeingeist erzeugt werden, der nur da wurzelt, wo eine Theilnahme am Gemeindewesen statt hat. Eine solche Theilnahme allein vermag die unvermeidliche Unvollkommenheit einer Verwaltung zu bethätigen, die ausschließend Beamten übertragen ist, sie mögen einzeln oder in Collegien voranstehen, und die hauptsächlich sich in Folgendem äußern: 1) Kostbarkeit, 2) Einsamkeit, 3) Lähmung, 4) Veränderlichkeit in den Systemen, 5) Vernichtung des Gemeingeistes — statt dessen Unwille und Abneigung gegen Alles, was die Regierung unternimmt. Gemeingeist bildet sich nur durch unmittelbare Theilnahme a[illegible]ntlichen, er entspringt aus

der Liebe der Genossenschaft, deren Mitglied man ist, und erhebt sich durch sie zu der Vaterlandsliebe. Hat der reine Büreaukratismus diese Nachtheile, so bilde man sich eine Gemeinde-Kreis-Provinzialverfassung, die mit Sparsamkeit, Lebendigkeit mitwirkt, eingreift, die Selbstständigkeit und Beweglichkeit der Provinzialbehörden befördert, ohne die Verwalteten ihrer Willkur Preis zu geben. Auf diese Provinzialverfassung gründe sich eine Reichsverfassung, die die Theile zu einem Ganzen unter Leitung einer kräftigen Regierung verbindet. Ist man zur Errichtung dieser repräsentativen Institutionen entschlossen, so fragt sich: welche Form will man ihnen geben, zu welcher Zeit will man sie ins Leben bringen? Man hält den gegenwärtigen Moment für unpassend, weil die Gemüther lebhaft bewegt sind; man will einen ruhigeren abwarten; — werden aber die Gemüther beruhigt, wenn man gerechte, auf Bundesacte, Edicte und mannigfaltige Zusagen gegründete Erwartungen täuscht, oder mit ihrer Erfüllung zögert? wenn man einem treuen, besonnenen, tapferen, gebildeten Volke, das im Jahre 1806 bis 1815 den schmählichsten Druck mit Resignation geduldet, und mit Heldenmuthe die schmählichsten Fesseln gebrochen und dem Throne den alten Glanz wieder errungen, aus Mißtrauen die Wohlthaten einer Verfassung vorenthält, in deren Genusse seine Umgebungen, Franzosen, Belgier, Polen, Schweden sind? Sind gleich die Gemuther bewegt, so sind doch nirgends die Gesetze beleidigt, die Schranken der Ordnung durchbrochen. Was nun die Form betrifft, die man der Verfassung zu geben sich entschließt, so kann man entweder sich zur Erschaffung ganz neuer oder zur Wiederherstellung der alten, einen geschichtlichen Grund habenden, mit zeitgemäßen Abänderungen bestimmen, und dieser letzte Weg scheint mir der leichtere, einfachere. Er ist ein Uebergang, keine Umwälzung, er stützt sich auf Erinnerungen, auf das Bekannte, er beseitigt die metapolitischen, weitführenden Fragen, mit denen sich unsere unpraktischen Gelehrten und Pamphletisten beschäftigen, und er beseitigt die durch den Lauf der Zeit unerträglich gewordenen Mängel. Wie dieses geschehen könne und daß es geschehe, ist der Gegenstand der Anträge und Bemühungen der ostpreußischen Stände, so während der Abwesenheit des Staatskanzlers in Antrag gebracht waren." Witz-

leben arbeitete einige Jahre darauf einen Aufsatz aus über die Wiederherstellung der Provinzialministerien, und theilte ihn Wilhelm von Humboldt mit der Bitte mit, seine Meinung darüber zu äußern. Humboldt schrieb nun am 29. November 1821 an Witzleben einen Brief des Inhalts: „daß die Sachministerien und Provinzialministerien nicht zu vertauschen seien, denn jene wären keine neue Erfindung, keine Folge der Zerstörung aller Localverschiedenheiten." Humboldt meint: es hätte Sachministerien gegeben, so lange Staaten beständen, dagegen wären Provinzialministerien und Behörden eine Ausnahme gewesen. In Betreff der Stände, meinte Witzleben, wären allgemeine Stände nicht zu gewärtigen, wohl aber zunächst Provinzialstände. Dagegen war Humboldt der Ansicht, daß die Errichtung von Provinzialständen ohne allgemeine eine bedenkliche Sache wäre; wolle man beide, aber durch einen Zwischenraum getrennt, so müsse dieser unwiderruflich bestimmt werden und sehr kurz sein, auch bei der Einführung der Provinzialstände der Plan für die allgemeinen schon vollkommen festgesetzt werden. Provinzialstände, sagt er, können nur für provinzielle Zwecke dienen und Allgemeines kann der Staat nicht durch sie erreichen wollen. Denn wenn der Staat einmal Stände für nothwendig hielt — und ohne diese Einsicht mußte er sie nicht bilden — so ist es consequenterweise unmöglich, daß in der Nothwendigkeit nicht auch Dinge liegen sollten, die nur durch allgemeine Stände erreichbar sind, und für die man sich nur mit Provinzialständen behilft. Doch ist dies nur ein Mangel. Wenn Provinzialstände nur über Provinzialgegenstände reden dürfen, wie denn dies streng gehalten werden muß, und es keine Gelegenheit giebt, über die allgemeinen Maßregeln auf gleiche Weise zu sprechen, so werden sie künstlicher Weise dem Allgemeinen eine provinzielle Absicht, ein einzelnes Interesse abzugewinnen suchen, und kein Reglement wird sie hindern können, jene Schranken zu überschreiten. Dies liegt in der Natur des Menschen; auch werden sie ja durch allgemeine Maßregeln berührt; sie können sie drückend finden, und so ist es kaum zu tadeln, wenn der Theil, der als Ganzes mit seinen Nebentheilen nicht reden darf, doch nun isolirt für sich sprechen will. Entsteht dies aber, so erwächst der Regierung ein ungeheures Hinderniß. Wie soll sie mit vier,

fünf, vielleicht noch mehr Versammlungen, deren jede die Sache ihrer Stellung nach aus einem einseitigen Gesichtspunkte ansieht, sich über viele Maßregeln verständigen? Danach werden die Bewohner der Provinz auf Seiten ihrer Stände sein. So findet die Regierung die Gemüther und die Stimmung überall gegen sich. Die Provinzialstände werden nothwendig in ihren Ansichten getheilt sein, woraus mehr oder weniger die Gefahr der Zerreißung des Staates entsteht. Dagegen werden sie sich gegen die Pläne der Regierung leicht gegenseitig unterstützen, woraus eine neue Gefahr erwächst. Kein noch so scharfsichtiger Kopf kann sich herausnehmen, die Grenzen zwischen dem zu ziehen, was Provinzial- und was allgemeine Angelegenheit ist. Der Staat wird sich vorbehalten müssen, selbst dies im Einzelnen zu bestimmen. Dies muß aber wieder eine Quelle von Unzufriedenheit und Mißtrauen werden. Mit isolirten Provinzialständen wird man keine der Vortheile allgemein besitzen, allein fast alle Nachtheile und ganz neue, aus der Schiefheit der Lage entstehende. Denn jede Provinzialversammlung wird die fehlenden allgemeinen ersetzen und vorstellen wollen. Die eine Partei wird froh sein, daß wenigstens keine allgemeinen Stände entstehen, die andere wird sich Glück wünschen, daß es wenigstens Provinzialstände giebt, und denken, daß die allgemeinen von selbst nachfolgen müssen. Die letztere wird Recht haben. Da es bei ständischen Angelegenheiten gut ist, auf das Geschichtliche und den ehemaligen Zustand zurückzugehen, so ist zu bemerken, daß in den Ländern, wo es Provinzialstände gegeben hat, diese so entstanden sind, daß der für sich bestehende Staat neue, mit Ständen versehene Provinzen erhielt. Ob es ein Beispiel giebt, daß man in einem Staate absichtlich und auf Einmal Provinzialstände ohne allgemeine geschaffen habe, muß ich bezweifeln. Die Frage, ob man Provinzialstände ohne allgemeine oder allgemeine mit Provinzialständen (was gewiß sehr nützlich und gut wäre), oder ohne dieselben einrichten will, ist daher ungefähr dieselbe mit der: ob ein Staat wieder eine Verbindung mehrerer Staaten oder Ein Staat bleiben soll.

Das Princip des Bundes zwang Preußen, auf seine ursprüngliche Stellung zu verzichten. Der Bund konnte nur dadurch gewinnen, daß Preußen das Princip des Bundes zu dem

seinigen machte, durch Ueberlassung des Präsidiums an Oesterreich. Denn nun mußte Preußen zugleich mit den Bundesregierungen streben, die landständische Verfassung in den deutschen Staaten in provinzialständische umzubilden. Ein Nachfolger Hardenbergs kündigte dieses Streben amtlich mit folgenden Worten an: „daß die neuere Bundesgesetzgebung unter Preußens Mitwirkung auf den Zweck gerichtet sei, den mit so vieler Uebereilung gestifteten gemischten Verfassungen einiger Bundesländer und den dabei zu Grunde liegenden demokratischen Principien entgegenzuwirken." Man sieht, der Herr von Voß war das Gegentheil von Hardenberg in politischer Beziehung. Man sagte: „das Liebäugeln mit der Revolution habe aufgehört", und man entgegnete: „die Koketterie mit dem Mittelalter habe wieder angefangen." Dadurch verlor Preußen außerordentlich an Ansehen, Zutrauen und an Popularität.

Preußen führte nun selbst am 5. Juni 1823 die provinzialständische Verfassung ein. Da es jetzt oft Streit giebt über die historische Berechtigung dieser Verfassung, so wollen wir sie in dieser Hinsicht erst betrachten, und alsdann sie möglichst zu rechtfertigen suchen.

Wir knüpfen da wieder an, wo wir den großen Kurfürsten aus dem Kampfe mit den Ständen als Sieger hervorgehen und in Friedrich dem Großen die Einheit des Staates persönlich werden sahen. Früher waren die Stände der Staat, alles Andere war unterthänig. Auf dem Lande gab es nur Adel und Leibeigene, in den Städten hochgebietende Herren und unterthänige Bürger. In der mecklenburgschen Verfassung heißt es: „daß die Leibeigenen, wenngleich mit Geist, Gefühl und Sprache, wie die Ritter und Bürger ausgerüstet, dennoch unfrei, stumm und willenlos sein sollten." Es war nur das Recht des Staates selbst, wenn die Fürsten die Stände unterwarfen und ihre Vorrechte nach und nach aufhoben. Erst betrachtete sich der Fürst als Eigenthümer von Grund und Boden, das er durch Eroberung erworben habe, und überließ an seine Vasallen Eigenthum für geleistete Dienste. Dadurch wurden andere nicht blos vom Besitze, sondern von dem Rechte des Besitzes ausgeschlossen und deshalb hörig und zum Grundeigenthume gehörig. Die Herrschaft war so an den Grundbesitz geknüpft und die Vasallen Ari-

stokraten mit monarchischen Rechten. Da aber Monarch nur Einer sein kann, so geriethen erst Fürsten und Vasallen, und dann Fürsten und Stände in Kampf. Die ständischen Rechte hafteten auf Grund und Boden und waren vorzugsweise persönliche. Deswegen waren sie Vorrechte, weil nicht der Grundbesitz allein das Recht der Standschaft erwarb, sondern auf eine Corporation, Familie, Person, beschränkt wurde. Wegen dieser Privilegien waren die Stände der Einheit des Staates gefährlich, und der Kampf des Rechtes gegen das Vorrecht unausbleiblich, wovon die Folge war, daß der Grundbesitz und das damit zusammenhängende Recht kein Vorrecht blieb, sondern jedem das Recht zugesprochen werden mußte, Grundeigenthum und das damit zusammenhängende Recht der Standschaft zu erwerben. Damit war die Möglichkeit, aber auch zugleich die Nothwendigkeit gegeben, daß sich aus den alten Ständen Provinzialstände bilden mußten.

Die allgemeine Revision der Gesetzgebung seit Friedrich dem Großen und das Allgemeine Landrecht Th. I. Tit. 8. §. 6. beschränkten noch die Fähigkeit, Eigenthum erwerben zu können; aber diese Beschränkung wurde nach und nach aufgehoben. Man fühlte nach dem Tilsiter Frieden das Bedürfniß, gar keine Privilegien mehr zu dulden, weil der Staat sich im Conflicte der Zeit nicht halten könnte, wenn dem Volke nicht größere Rechte gegeben würden. Schon das Edict vom 9. October 1807. §. 1. verordnete, daß der Bauer und Bürger zum Besitze adeliger und der Adelige zum Besitze bäuerlicher und bürgerlicher Grundstücke fähig sein sollte. Auch die Unfähigkeit der Juden, welche früher von dem Erwerbe des Grundeigenthumes ausgeschlossen waren, wurde durch das Edict vom 11. März 1812 aufgehoben, wenn sie das Staatsbürgerrecht erworben hätten. Nach veränderten Umständen suchte man wieder einzulenken, indem zum Erwerbe der Rittergüter Seitens der Dorfgemeinden oder Mitglieder derselben die Prüfung und Genehmigung der Regierung gefordert wurde (C. O. vom 25. Januar 1831); aber eine absolute Unfähigkeit, Eigenthum zu erwerben, giebt es in Preußen nicht mehr. Das Recht, daß jeder, welcher Vermögen hat, Grundeigenthum erwerben kann, wurde zum ständischen Rechte, das am Grundbesitz haftete. Die Edicte nennen ausdrücklich

den Adeligen und Bauer, welche gegenseitig auf alles Grundeigenthum das Recht des Erwerbes haben sollen. Hiermit ist zugleich das ständische Recht als Recht des Adeligen, des Bürgers und des Bauers bezeichnet, sofern sie Grundeigenthum besitzen. Die provinzialständischen Rechte fordern nur Grundbesitz, abstrahiren von Geburt und dergleichen historischem bedingten Rechte. Die wenigen mediatisirten Fürsten und Standesherren haben zwar in Erwägung historischer Verhältnisse besondere Stimmen, aber gefährden das Princip nicht. Die Eintheilung der Grundbesitzer wird zwar den historischen Verhältnissen gemäß beibehalten; die Personen werden aber von dem geschichtlichen Standesnexus abgelöst und demgemäß die Stände vertreten: Ritter, Bürger, Bauern; aber kein anderes Interesse, als das Interesse des Grundbesitzes. So ist das Standesrecht kein persönliches Privilegium mehr, und deshalb tritt Wahl ein, Selbstbestimmung; aber diese ist an den Grundbesitz gebunden, da keiner gewählt werden kann, der nicht Grundeigenthümer ist. Aus dem ständischen Vorrechte wird so das provinzialständische Recht, welches sich auf diese Weise historisch gebildet hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß die provinzialständische Verfassung die Verfassung für Preußen bleiben muß; jedoch ist sie eine nothwendige Folge der geschichtlichen Entwickelung des preußischen Staates und dessen Verfassung, als absolut monarchischer, und ist derselben gemäß. Denn die Stände sind dem Monarchen unterworfen, der die eine ungetheilte Gewalt in Händen hat, während die Macht der Stände gar nicht besteht. Die Stände können daher nur eine berathende Stimme, keine gesetzgebende haben: die freie Selbstbestimmung derselben ist sowohl durch die königliche Macht beschränkt, als durch den Besitz unbeweglichen Eigenthumes.

Als eine Entwickelung und Vollendung der absoluten Monarchie betrachtete auch das Gesetz vom 5. Juni 1823 die Provinzialstände, welche durch eine Commission unter dem Vorsitze unseres jetzigen Königs und Herrn, damaligen Kronprinzen, vorbereitet wurden. Es heißt darin, daß „Provinzialstände im Geiste der älteren deutschen Verfassungen, wie solche die Eigenthümlichkeit des Staates und das wahre Bedürfniß der Zeit erfordere", eintreten sollten. Die Provinzialstände vertreten gesetzlich die verschiedenen Stände in jeder Provinz, nur die Stan-

desherren erscheinen persönlich und werden nicht gewählt. Die anderen Stände haben ihre Abgeordneten, welche daher Repräsentanten ihres Standes sind, aber nur ihres Standes. Denn diese vertreten nicht das Interesse des Staates, des Ganzen, sondern nur die provinziellen Interessen ihres Standes, nicht einmal bestimmte Corporationen oder Localitäten. Die Abgeordneten vertreten nur das Standesinteresse, und kümmern sich um den Staat nur dann, sofern es das Interesse ihres Standes und ihrer Provinz gilt; also auch nur um die Corporation, aus welcher sie hervorgegangen sind, um die Localität ihrer Wähler und deren Interessen, sofern das Interesse ihres Standes und der Provinz betheiligt ist. Es fragt sich: wie soll es hier zu einer Vermittelung zwischen den Ständen kommen, da diese so schroff neben einander stehen? Durch sie selbst ist es unmöglich, weil jeder Stand den andern, und damit auch dessen Interesse ausschließt. Es bleibt daher für die Vermittelung, wie sie das Leben doch fordert, nichts übrig, als die Regierung, die Staatsgewalt. Wenn die Stände das Sonderinteresse, welches sie vertreten, ausglichen, würden sie nicht mehr streng ihr Sonderinteresse wahren, was doch sein soll. Sie vertreten als Stände jeder nur sein besonderes Interesse, weil nur ausschließlich seinen Stand, und obgleich im Falle der Collision den Ständen die Ausgleichung der Interessen gestattet ist, so ist doch die Vermittelung durch das besondere Interesse unmöglich gemacht *). So muß die Staatsgewalt sie übernehmen, welche von ihr auch nicht anders als durch sie selbst zugelassen wird, weil eine Vermittelung durch die Stände selbst dem absolut monarchischen Principe unangemessen wäre. Insofern haben die Stände als solche nichts vor einander voraus, denn sie sind alle der Regierung gleich unterthänig und vermögen nichts für das Ganze. Kein Stand kann die Interessen der anderen, noch alle mit dem Staate vermitteln; denn dieser wird nicht vertreten, sondern

*) Es ist zwar den Ständen die itio in partes gestattet; es ist aber damit eine eigne Sache. Anstatt wirklich auszugleichen, begünstigt sie vielmehr das Sonderinteresse auf Kosten des Allgemeinen, schwächt die Kräfte der Standversammlung durch Theilung. Die Regierung hat nämlich die Wahl, mit welcher Partei sie sich verbinden will, und kann damit jede Selbstständigkeit niederschlagen.

absolut regiert. Damit hängt eine ausgebreitete, weitverzweigte Beamtenwelt zusammen, welche sich dem Volke blos gegenüber verhält. Der Fürst und die Beamten stehen auf der einen Seite und das Volk auf der andern. Die Büreaukratie, anstatt die Brücke und verbindende Mitte zu sein, ist gerade das Trennende, und der Grund, warum es oft einem Fürsten bei dem besten Willen nicht möglich ist, populär zu sein, liegt in der Beamtenmacht, welche alle volksthümliche Schritte des Fürsten durch administrative Maßregeln hintertreibt. So sehen wir, ist die absolute Monarchie durch die Büreaukratie über die alten Ständestaaten Meister geworden und hängt mit ihr genau zusammen. Absolute Monarchie, Büreaukratie und provinzialständische Verfassung bilden ein untheilbares und untrennbares Ganzes, ein dreiblättriges Kleeblatt.

Der preußische Staat ist in 8 Provinzen getheilt, deren Vertretung folgendermaßen stattfindet:

	Standesherren	Ritterschaft	Städte	Rusticale	Summa
1. Königreich Preußen .	1	45	28	22	96
2. Posen	4	22	16	8	50
3. Pommern	1	24	16	8	49
4. Brandenburg und Niederlausitz	4	31	23	12	70
5. Schlesien (Grafschaft Glaz und Oberlausitz) .	10	36	30	16	92
6. Sachsen	6	29	24	13	72
7. Westphalen . . .	12	20	20	20	72
8. Rheinprovinz . . .	5	25	25	25	80
	43	232	182	124	581

Dadurch, daß die Stände in einer Curie versammelt sind und berathen, werden die Stände nicht wirklich vereinigt, sondern bleiben unvermittelt und gesondert neben einander stehen. Dazu überwiegen die ritterschaftlichen Abgeordneten so sehr, daß sie den Abgeordneten der Städte und Landgemeinden zusammen gleich sind. Die Abgeordneten der Städte sind wieder fast doppelt so stark, als die der Landgemeinden. Die Stände sind also nicht gleich vertreten, sondern ungleich, daher kann eine Vermittelung und Ausgleichung nicht wirklich stattfinden. Die Stände

sind darauf angewiesen, nur ihr Interesse im Auge zu behalten, und sicherlich wird einer gegen die anderen im Nachtheile sein, wenn er über sein egoistisches Interesse hinausgehen und sich zu einem höheren Gesichtspunkte erheben wollte. Das Uebergewicht der Standesherren und Ritterschaft ist zu groß, als daß die anderen Stände dagegen aufkommen könnten.

Wenn nun auch kein Standesprivilegium das Recht der Vertretung giebt und darum auch die alte Curienabtheilung wegfällt, so ist es doch unbewegliches Eigenthum allein, das vertreten wird, und die Basis der Vertretung hergiebt. Das Grundeigenthum ist jedoch nur eine bestimmte Art des Vermögens, ein Theil des ganzen Nationalvermögens. Daher ist der bloße Grundbesitz in dieser Beziehung eine Abstraction, die einer Ergänzung bedarf. Man fühlte dies auch und sah sich veranlaßt, den Maßstab des Vermögens mit aufzunehmen, indem zur Bedingung der Wählbarkeit ein bestimmter Werth des Grundeigenthumes gestellt, und für die Städte Grundbesitz in Verbindung mit Gewerbebetrieb zur Bedingung der Wählbarkeit gemacht wurde. Das Grundeigenthum schließt nicht blos die Intelligenz aus, sondern auch alle Arten von Vermögen, Handel und Industrie, oder es vertritt alles andere Vermögen mit, was für sich nicht gilt. So ist in die provinzialständische Verfassung ein Element aus dem alten Ständestaate gekommen, da der Theil mehr gilt, als das Ganze, und der Grundbesitzer behaupten darf, wie früher der Adel, alle andere Bürger des Staates zu vertreten, die deshalb keiner Vertretung bedürften.

Was nun die Art und Weise der Verhandlungen der Provinzialstände betrifft, so versteht sich von selbst, daß wegen der absoluten Einheit der Staatsgewalt in den Händen des Fürsten die Stände nur eine berathende Stimme haben und haben können. Nach dem Gesetze vom 5. Juni 1823 heißen die Provinzialstände „das gesetzmäßige Organ der verschiedenen Stände meiner getreuen Unterthanen." Dieser Bestimmung gemäß heißt es Art. 3: „Es sollen den Provinzialständen 1) die Gesetzesentwürfe, welche allein die Provinz angehen, auch 2) so lange keine allgemeine ständische Versammlungen stattfinden, die Entwürfe solcher allgemeinen Gesetze, welche Veränderungen in Personen- und Eigenthumsrechten und in Steuern zum Gegenstande

ihrer Provinz im Auge behalten, fortwährend zu Gunsten derselben petitioniren und sich der Einführung einer Maßregel, die dem Ganzen Nutzen, einer Provinz aber Nachtheil bringt, widersetzen, d. h. nur in der Berathung? Denn eine andere Art des Widerstandes können sie nicht haben. Muß nicht daraus, daß das provinzielle Interesse nicht das allgemeine Interesse des Staates ist, eine Gleichgültigkeit hervorgehen, sowohl der Provinzen im Verhältnisse zu einander, als derselben gegen das Ganze, und wiederum des Ganzen gegen die besonderen Provinzen? Wegen der Einheit der Regierung, nicht der Provinzen, hat die Provinzialverfassung auf die Regierung wenig oder keinen Einfluß. Denn auf sie kommt es an, was sie aus dem, den Ständen zur Berathung vorgelegten Material in Erwägung ziehen will. Daraus muß sich natürlich eine Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit des Publikums gegen die Landtagsverhandlungen ergeben, weil hier die Selbstbestimmung fehlt. Wir sehen aber, daß die provinzialständische Verfassung eines Theils aus der alten ständischen Verfassung entsprungen, andern Theils der Verfassung des Staates, als einer absolut-monarchischen, gemäß ist, und müssen ihr von unserem kritischen, philosophischen Standpunkte zeitliche Anerkennung zu Theil werden lassen.

haben, so weit sie die Provinz betreffen, zur Berathung vorgelegt werden; 3) Bitten und Beschwerden, welche auf das specielle Wohl und Interesse der ganzen Provinz oder eines Theiles derselben Beziehung haben, von ihnen angenommen, dieselben geprüft und sie darauf beschieden werden; 4) die Communalangelegenheiten der Provinz sollen ihren Beschlüssen unter königlicher Genehmigung und Aufsicht überlassen sein." Die Provinzialstände dürfen demnach nur über das berathen, was ihnen von der Regierung proponirt wird, und worüber sie will, daß berathen werde. Gegenstände der Berathung sind ganz specielle Gesetze, und allgemeine, soweit sie die Provinz betreffen. Jeder Stand stimmt für sich, jede Provinz verhandelt für sich. Wie die Stände unvermittelt sind, so auch die Provinzen, die kein Interesse an einander und am Ganzen haben, sondern nur für sich. Es findet keine Ausgleichung des Provinzialinteresses zu einem Gesammtinteresse des Staates statt, sondern hier, wie bei den Ständen, ist die Regierung die Einheit des Staates. Die Provinzen sind nicht Eins, sondern verschieden, und die Regierung ist der Staat. Auf diese Weise fallen Einheit und Unterschied aus einander, der Staat und die Regierung einerseits und die Provinzen andererseits stehen sich gegenüber, bilden zusammen nicht die Einheit. Es fragt sich jedoch, ob der Unterschied der Provinzen in Preußen so groß ist, ob die Ungleichartigkeit derselben so bedeutend ist, daß eine ganz verschiedene Vertretung durchaus stattfinden müsse, ob der preußische Staat wirklich nur ein Convolut heterogener Provinzen ist? Die Provinz Posen abgerechnet, möchte Einheit des Stammes, der Sitte, der Sprache, überhaupt der Einheit und Uebereinstimmung wohl bedeutender sein, als der Unterschied und die Trennung. Und wo sich heterogene Elemente der Abstammung und Bevölkerung finden, möchten wohl diese schon so mit der übrigen Bevölkerung verschmolzen sein, daß die Einheit das Uebergewicht hat. Wenn ferner die Provinzen ihr besonderes Interesse haben, so fragt es sich, ob dies provinzielle Interesse dem allgemeinen Staatsinteresse immer gemäß ist? Die Provinzialstände sollen nur für das Interesse ihrer Provinz sorgen, und wenn dieses dem allgemeinen Interesse widerspricht, und deshalb von der Regierung verweigert wird, w[illegible] dann die Provinzialstände das Recht

ihrer Provinz im Auge behalten, fortwährend zu Gunsten derselben petitioniren und sich der Einführung einer Maßregel, die dem Ganzen Nutzen, einer Provinz aber Nachtheil bringt, widersetzen, d. h. nur in der Berathung? Denn eine andere Art des Widerstandes können sie nicht haben. Muß nicht daraus, daß das provinzielle Interesse nicht das allgemeine Interesse des Staates ist, eine Gleichgültigkeit hervorgehen, sowohl der Provinzen im Verhältnisse zu einander, als derselben gegen das Ganze, und wiederum des Ganzen gegen die besonderen Provinzen? Wegen der Einheit der Regierung, nicht der Provinzen, hat die Provinzialverfassung auf die Regierung wenig oder keinen Einfluß. Denn auf sie kommt es an, was sie aus dem, den Ständen zur Berathung vorgelegten Material in Erwägung ziehen will. Daraus muß sich natürlich eine Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit des Publikums gegen die Landtagsverhandlungen ergeben, weil hier die Selbstbestimmung fehlt. Wir sehen aber, daß die provinzialständische Verfassung eines Theils aus der alten ständischen Verfassung entsprungen, andern Theils der Verfassung des Staates, als einer absolut-monarchischen, gemäß ist, und müssen ihr von unserem kritischen, philosophischen Standpunkte zeitliche Anerkennung zu Theil werden lassen.

[redacted]

Ein und zwanzigste Vorlesung.

Der constitutionelle Fürst als Bundesfürst. — Julirevolution. — Ludwig Philipp. — Das constitutionelle Princip Englands, Frankreichs, Deutschlands. — Die badensche Kammer im Jahr 1831. — Das Hambacher Fest. — Reaction des Bundes. — Hannoverscher Verfassungsstreit. — Dessen Einfluß auf die deutschen Ständeversammlungen. —

Durch Preußens Zutritt in seinem Principe gestärkt und mächtig, nahm der deutsche Bund eine immer drohendere Stellung gegen die Repräsentativverfassungen an. Nachdem er die landständische Verfassung nicht im Sinne des Art. 13. der Bundesacte gedeutet hatte, war die Reaction nicht mehr eine geheime, sondern öffentlich erklärte. Wir sahen, der Bund stellte bald [redacted]

Diese Artikel trennen den Fürsten des constitutionellen Staates vom Volke, von seinem Staate. Er ist erstens Bundesfürst, und zweitens constitutioneller Fürst, er ist wirklich im deutschen Bunde ein anderer, als im constitutionellen Staate. Daß er constitutioneller Fürst ist, kommt im deutschen Bunde nicht in Betracht, denn hier ist er Bundesfürst. Recht und Stimme hat er auf dem Bundestage nicht als König von Sachsen, von Würtemberg u. s. w., sofern Sachsen, Würtemberg u. s. w. constitutionelle Staaten sind, sondern als geborener Fürst ohne den Staat. Als constitutioneller Fürst bedarf er nach Innen, nach der Verfassung, der Zustimmung des Volkes in den Kammern; am Bundestage nicht, da giebt er unabhängig von der Constitution sein Votum ab und ist an die von der Gesammtheit des Bundes gefaßten Beschlüsse gebunden, bei denen er sogar mit abstimmt. Als Bundesfürst hat er gar keine Verpflichtungen gegen die Stände, er kann gegen sie votiren und agiren; als constitutioneller Fürst bedarf er der Mitwirkung der Stände, d. h. er muß die Verfassung, das Gesetz seines Staates beachten und halten. Niemand kann zween Herren dienen: entweder er wird einen hassen und den andern lieben: er wird einem anhangen und den andern verachten. Wer ein wahrer Bundesfürst sein will und es mit dem Bunde redlich meinen, kann nicht eigentlicher constitutioneller Fürst sein, und wer es mit seinem Volke und dessen Verfassung redlich meinen will, kann nicht eigentlicher Bundesfürst sein. Eins schließt das Andere aus. Z. B. Sachsen hat Gesetze, und Gesetze für sich, wie sie ein anderer Staat, z. B. Würtemberg, nicht in seiner Verfassung hat; thut nichts. Beim Bunde gelten diese Gesetze keines besonderen Landes, sondern der Bund ist Einheit, es gelten nur die Bundesgesetze. So haben constitutionelle Verfassungen sich die Preßfreiheit gewahrt. Jede Constitution enthält darüber einen oder mehrere Paragraphen, der Fürst sichert sie zu, aber der Bund schreitet ein, denn dieser hat noch den Art. 18. nicht vollzogen. Der Fürst muß also die Preßfreiheit wieder zurücknehmen als Bundesfürst und gegen das Gesetz seines Staates handeln, dem er als constitutioneller Fürst unterworfen ist. Wenn nun ein Gesetz vom Bunde ausgeht, das mit dem Gesetze eines besonderen Landes in Widerspruch steht, sollte doch

der Staat dagegen einschreiten können. Er kann es nicht, denn der Staat gilt beim Bunde nicht in der Form des Staates, sondern einseitig in der Form des Monarchen. So ist jede Besonderheit des Staates und die Unabhängigkeit desselben durch den Bund vernichtet, der nur die Einheit der Fürsten ist, die „unité“ ohne die Besonderung, die „indépendance“ der Staaten. Die constitutionelle Verfassung der besonderen Staaten nach ihrem wesentlichen Principe kommt im deutschen Bunde zu gar keiner Stimme, sondern blos der Fürst des constitutionellen Staates, und dann nicht einmal als constitutioneller Fürst, sondern als Bundesfürst, als Einzelner ohne sein Land und dessen Eigenthümlichkeit. Der deutsche Bund ist insofern keine Einheit, die aus den besonderen Staaten des Vaterlandes durch innerliche Vermittelung hervorgeht, sondern eine Einheit, die abstract über sie übergreift, obwohl der Gedanke der Einheit des Vaterlandes ihm zu Grunde liegt.

Der Bund entzog den Ständen das Recht der Steuerverweigerung, richtete eine Bundescensur ein, und alterirte so viel als möglich die repräsentativen Elemente. Denn ohne Preßfreiheit giebt es keine öffentliche Meinung, ohne Steuerverweigerung keinen Schutz gegen mögliche Uebergriffe der Regierung. Alle diese Maßnahmen des Bundes gegen die constitutionellen Verfassungen sind unter dem Namen der Ausnahmegesetze bekannt. Indem man so die Ausbildung der Repräsentativverfassungen lähmte und hemmte, erweckte man die Vorstellung der Unzweckmäßigkeit dieser Verfassungen, die wirklich in den meisten Fällen wegen des Ungeschickes der Stände als unangemessen erscheinen mußten. Der Bund beschloß aus eigener Machtvollkommenheit über die wichtigsten Angelegenheiten der Verfassung und Gesetzgebung, ohne sich um jene Staaten zu bekümmern. Was thaten aber die Stände? Sie werden doch nicht zu einer so wesentlichen Beeinträchtigung ihrer Rechte geschwiegen und sie leichtsinnig und ohne Widerstand dahin gegeben haben? Man glaubt es kaum, aber es ist so — die Stände thaten Nichts. Ohne nur ein [illegible] ließen sie die Bundesbeschlüsse, denen [illegible] über diese, deren Vertreter [illegible] en und gesinnungslos han-

delten sie; so wenig politisch waren sie. Wenn die Stände aller constitutionellen Staaten Deutschlands sich gleich gegen die Abänderung der Bundesacte einstimmig erhoben hätten, jene Ausnahmegesetze wären schwerlich in Kraft getreten. Offenbar hätten die Ständeversammlungen dem Bunde gegenüber ebenfalls einen constitutionellen Bund bilden müssen; aber von einer Gemeinsamkeit der constitutionellen Interessen des Vaterlandes schienen sie keine Vorstellung zu haben; vielmehr blieben sie vereinzelt dem Bunde gegenüber stehen, und wurden geschlagen und unterdrückt.

So standen die Sachen, als die Julirevolution 1830 in Frankreich ausbrach, dies „fait accompli", nach diplomatischer Benennung. Auf dem Aachener Congresse war die Zurückziehung des alliirten Besatzungsheeres aus Frankreich beschlossen worden, und Frankreich wurde als eine der fünf Hauptmächte in den heiligen Bund aufgenommen. Dieser Zutritt Frankreichs zum heiligen Bunde erregte Mißvergnügen und Mißtrauen im Lande, weil man den Bund nur als Fürstenbund ansah, und selbst das Ministerium entzweite sich in Folge dessen, so daß an Richelieu's Stelle am 29. December 1818 der liberale Decazes trat. Er suchte nun die Parteien zu vermitteln und widersetzte sich den ungemäßigten Anforderungen der Geistlichkeit und der ungestümen, weit ausschweifenden Hoffnung des Adels. Zwei Jahre gelang es ihm, sich am Ruder zu erhalten, als die Nachricht erscholl, daß Louvel den Herzog von Berry am Abende des 23. Februars 1820 am Eingange des Opernhauses erdolcht habe. Sogleich fielen die Männer der Rechten über Decazes her, und bürdeten ihm diese That als eine Folge seiner revolutionären Grundsätze auf. Claussel des Cossergues ging sogar so weit, den Minister öffentlich als Urheber des Frevels zu beschuldigen. Erst der Herzog von Richelieu und dann bald Villèle wurden Präsidenten des Minister-Conseils. Villèle war ein Mann von Verstand und Entschlossenheit, und ihm ist es zu verdanken, daß die Regierung die Expedition nach Spanien unternahm und die Parteien einen gezwungenen Stillstand eingehen mußten. Aber alle Bestimmungen der Charte konnten der Parteien wegen immer noch nicht in Kraft treten, obgleich die früheren Beschrän-

kungen der persönlichen Freiheit aufgehoben wurden. So blieb es bis zu Ludwigs Tode 1824, dessen ganze Regierung ein Kampf der Charte mit der Restauration ist. Man konnte vorher sagen, was geschehen würde, wenn Karl X. an die Regierung käme. Er würde versuchen, durch Administrativmaßregeln die wesentlichsten Grundlagen der Verfassung zu beseitigen. Die Charte sollte die Probe bestehen. Zwar hob Karl die von Ludwig XVIII. eingeführte Censur der öffentlichen Blätter wieder auf, aber in der Absicht, die gewünschte Entschädigung der Emigranten für ihre durch die Revolution erlittenen Verluste mit 1000 Millionen Franken bewilligt zu sehen. Der Geistlichkeit wurden ausgebreitete Rechte zu Theil und der Jesuitenorden durch Congregationen eingeführt, die die Leitung des Jugendunterrichtes übernehmen sollten. Villèle, durch vielfache Angriffe gereizt, ergriff administrative Maßregeln gegen seine demokratischen Gegner, zog sich aber den Haß des Volkes so zu, daß am 28. April 1827, bei einer vom Könige auf dem Marsfelde gehaltenen Heerschau über die Nationalgarde, laut die Entlassung des Ministers gefordert wurde. Am 29. April wurde durch einen königlichen Befehl die Nationalgarde aufgelöst und am 24. Juni die Censur wieder eingeführt. Villèle fiel jedoch und die Preßfreiheit wurde wieder hergestellt, auch dem Volke die Unterstützung der Griechen, die ihren Freiheitskampf mit den Türken kämpften, nachgegeben, und die Jesuitenschulen durch die königlichen Ordonnanzen vom 16. Juni 1828 aufgehoben. Ein constitutionelles Ministerium vermochte weder dem Könige zu genügen, noch dem Volke. Der König mochte seinen von früher Jugend an eingesogenen Grundsätzen nicht untreu werden, und sah es daher gern, daß der Graf de la Bourdonnaye den Entwurf der neuen Departements- und Communalordnung bestritt, welche die Freiheit der Nation befestigen und eine geregelte Wahl einführen sollte. Das Ministerium mußte den Gesetzesentwurf zurücknehmen und wurde von der Kammer verlassen. Am 8. August 1829 wurde ein neues Ministerium gebildet, an dessen Spitze der Fürst Polignac stand. Dieses Ministerium war der Nation von vornherein verhaßt wegen der bekannten Grundsätze Polignacs. Man bediente sich daher der freien Presse, schrieb Artikel über Artikel und Libell auf Libell gegen Polignac und Bourmont, der eben-

falls Minister und ebenfalls der Nation verhaßt war, weil man ihm die Niederlage von Waterloo zuschrieb. Der König sah oder wollte nicht sehen, welcher Sturm sich gegen ihn erhob. Er glaubte nur mit Strenge und consequenter Durchführung seines Systems etwas auszurichten. In seiner Thronrede bei Eröffnung der Kammern am 1. März 1830 heißt es: „Pairs und Abgeordnete, ich zweifle nicht an Eurer Mitwirkung zur Begründung des Guten, das ich mir vorgenommen habe; Ihr werdet die treulosen Einflüsterungen zurückweisen, welche Uebelwollende zu verbreiten suchen. Sollten meiner Regierung durch strafbare Umtriebe Hindernisse, die ich nicht vorhersehen mag, in den Weg gelegt werden, so würde ich die Kraft, sie zu überwinden, in meinem Entschlusse, die öffentliche Ruhe aufrecht zu erhalten, so wie in dem gerechten Vertrauen und in der Liebe finden, welche die Franzosen stets für ihre Könige bewiesen haben." Mit einer großen Majorität wurde eine Adresse an den König abgefaßt, worin gesagt wird: „Die Uebereinstimmung zwischen den politischen Absichten seiner Regierung und den Wünschen des französischen Volkes habe aufgehört. Das Volk fühle sich beunruhigt, weil das Mißtrauen der Regierung seine Freiheiten bedrohe." Die nächste Folge war die Vertagung und dann die Auflösung der Kammer durch eine Ordonnanz vom 16. Mai, worin die Nation ermahnt wird, Leute von anderer Gesinnung zu wählen. Aber die Nation folgte nicht; im Gegentheil wurde eine noch größere Anzahl Gegner des Ministeriums gewählt, als in der vorigen Kammer gesessen hatten. Der König, ermuthigt durch die am 5. Juli erfolgte Einnahme von Algier, beschloß das Ministerium zu halten, und erließ am 25. Juli zu St. Cloud die drei berühmten Ordonnanzen, durch welche die Preßfreiheit der Journale suspendirt, die auf den 3. August berufene Kammer aufgelöst, und bestimmt wurde, daß nicht mehr von den Bezirken, sondern von den Departements Deputirte erscheinen sollten. Nachdem diese Ordonnanzen bekannt gemacht worden, zeigte sich große Gährung; die Arbeiter aus den Druckereien wurden entlassen und durchzogen die Straßen. Es kam in den folgenden Tagen zum Handgemenge zwischen den Bürgern und Nationalgarden einerseits und den königlichen Garden und Schweizern andererseits. Am 29. Juli er-

klärte schon die provisorische Regierung, die sich unterdeß constituirt hatte: Karl X. ist nicht mehr König von Frankreich. — Der König war im Unrechte, und wurde deshalb vertrieben. Zu fest war die Constitution im Volksgeiste gewurzelt, als daß die Restauration und die absolute Monarchie auf lange Zeit den Sieg behalten konnte. Es ist das Aeußerliche, daß die Julirevolution in ihren gesetzlichen Demonstrationen von dem Büreau der Temps ausgegangen ist. Die Regierung schickte nämlich Arbeiter hin, um dem Drucker der Temps die Presse zu zerstören. Dieser aber las ihnen aus dem Gesetzbuche den Paragraphen vor, daß derjenige, welcher dem Andern die Mittel seiner Existenz vernichte, auf die Galeeren geschickt werden solle. Die Handwerker gingen daher, ohne Hand ans Werk zu legen, wieder ab. Insofern kann man sagen: die Druckerpresse behielt den Sieg über die Regierung. Es zeugt von dem guten und gesetzlichen Geiste, daß jene Handwerker dem Gesetze mehr gehorchten, als der Willkür des Königs. Bekannt ist, daß darauf in dem Büreau jener Zeitung die Volkshäupter zur Berathung über den gesetzlichen Schritt gegen die Dynastie der Bourbons sich versammelt haben. Die Julirevolution ist eine Vertheidigung oder Befestigung der Constitution, die von jener angegriffen und negirt wurde. Darin liegt schon, daß sie eine andere ist, als die erste Revolution; denn diese warf Recht und Gesetz über den Haufen, jene vertheidigt das Recht gegen Unrecht.

„Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben;
In dem Gehorsam zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann euch Freiheit geben."

Die anderen Fürsten konnten nichts dagegen unternehmen, konnten ihre Armeen nicht marschiren lassen, weil das Gesetz tief Wurzel geschlagen hatte, und sie den Schimpf nicht auf sich laden mochten, das Unrecht zu vertheidigen. Sie sahen ruhig zu, wie Karl ins Exil ging, und garantirten die Constitution dem französischen Volke. Es wurde ein König gefordert, der die Verfassung sicherte und schützte, was Ludwig Philipp in den Worten aussprach: „Von nun an soll die Charte eine [illegible] sein." Dieser Julithron ist wirklich die [illegible] gegen die Restauration in der Welt, aber auch gegen [illegible]

werden nicht fehlen, wie sie keinem constitutionellen Staate fehlen. Das Eigenthümliche aller Staatsverfassungen, auch der constitutionellen, ist, daß sie sich entwickeln und gestalten müssen, was aber nicht möglich ist, ohne daß sie anfangen, und ins Leben gerufen werden. Was anfängt, das wird, es ist früher nicht gewesen, aber wird und entwickelt sich aus einem Seienden. Die constitutionelle Verfassung soll nicht historisch sein, sondern nur jugendlich — von der Kindheit der Staatskunst eingegeben und ins Dasein gerufen. — Wir sahen, sie ist das geschichtliche Product der ganzen politischen Entwickelung und Bewegung der neueren Zeit. Nicht historisch — soll das heißen: nicht mittelalterlich? Ja, dann hat man Recht. Die Constitution soll ferner von Außen in die deutschen Staaten hineingekommen sein. Aber auch historisch betrachtet, kommt im deutschen Vaterlande ein constitutioneller Keim schon viel früher vor als im Mittelalter. Neuerdings ist die Selbstbestimmung eine Kategorie im Volksbewußtsein durch den Befreiungskrieg geworden, und diese Selbstbestimmung ist ein wesentliches Element des constitutionellen Staatslebens. Ist dies Element unhistorisch, durch welches das Vaterland vom Feinde gerettet ist? Es ist factisch, daß Staaten Deutschlands constitutionell geworden sind. Es ist das wieder historisch, wenn auch erst ein historischer Anfangspunkt einer neuen Zeit für das politische Leben Deutschlands. Aber die Veranlassung will man nicht. Den Befreiungskrieg läßt man allenfalls noch gelten; Niemand kann leugnen, daß dieser der große Wendepunkt der neueren Zeit des Vaterlandes ist, daß dieses damals durch das Volk, und nur durch das Volk gerettet wurde. Aber die Julirevolution — wer hat sie hervorgerufen? Wir haben gesehen, die Restauration. Diese ist daher die natürliche Reaction gegen alles Constitutionelle, und die constitutionellen Staaten haben innerhalb ihrer selbst damit zu kämpfen. Bedenkt man, von welchen Ursachen die Erscheinungen nach den Befreiungskriegen die Wirkung waren, so muß man bekennen, daß die constitutionellen Verfassungen in manchen Staaten sich nothwendig machten, daß ihre Einführung vielleicht großes Unheil abgewendet und in den meisten Staaten mildernd und versöhnend gewirkt haben. — Diejenigen, welche gegen die constitutionelle Verfassung reden,

sprechen zwar nur von ihrer Unangemessenheit in der Gegenwart; allein im Grunde mögen sie dieselbe gar nicht. Die etwaige fehlerhafte Einrichtung derselben und Ausführung dienen ihnen nur dazu, sie für Unsinn zu halten und auszugeben. Das ist richtig: eine Verfassung muß von Innen herauskommen, sie darf nicht äußerlich angepaßt und ergriffen werden. Eines paßt nicht für Alles, denn die Völker sind verschieden, weshalb es eine sehr bedenkliche Sache ist, Einrichtungen und Verfassungen von anderen Völkern zu entlehnen. Viele preisen besonders die englische Verfassung, Andere wieder die französische. Beide sind constitutionell, aber wie sehr verschieden sie sind, haben wir schon früher gesehen. England hat trotz der constitutionellen Verfassung viel Mittelalterliches; deshalb wird sie auch von historischen Leuten gepriesen, wenn diese überhaupt Constitutionelles anerkennen, die französische dagegen ist ihnen ein Gräuel. Die absolute und Feudalmonarchie wurde in England unmittelbar constitutionell. Wir finden in England eine mächtige, reiche Aristokratie und Geistlichkeit im Oberhause: diese sind die bevorzugten Stände der früheren absoluten Monarchie in constitutioneller Form. Ganz anders in Frankreich. Hier war das Princip die Aufklärung im Widerstreite mit der Religion und der Kampf mit den bevorzugten Ständen, in England war es religiös die protestantische Gewißheit. Weil hier die bevorzugten Stände umgebildet, dort vernichtet wurden, so muß auch die Repräsentation in beiden Ländern verschieden sein. Das Oberhaus des englischen Parlamentes, worin die reichen Grundbesitzer und die höhere Geistlichkeit sitzen, welche letztere schon Locke das caput mortuum des Hauses nannte, und die französische Pairskammer, in der Gebildete sitzen, als Gegengewicht gegen die Geldaristokratie — welch ein Unterschied! Und beide Länder haben doch constitutionelle Verfassungen. Wie verschieden sind die Wahlen! Und nun gar die Centralisation in Frankreich, welche, aller Besonderung feind, dieser gar keine Wirksamkeit läßt, wie es in England geschieht. Wir sehen, beide Constitutionen sind nothwendige Folgen der Geschichte derselben. In unserem Vaterlande hat sich die geschichtliche Entwickelung anders gestaltet, denn wir sind ein anderes Volk; deshalb muß auch das constitutionelle Leben unserer Staaten ein anderes sein, obgleich die politische Ent-

wickelung Frankreichs in der letzten Zeit besonderen Einfluß auf die geschichtliche Bildung Deutschlands gehabt hat. Die Reformation und Friedrich der Große bildeten und änderten schon Vieles um, was später die Revolution gewaltsam auflöste, ja vernichtete. Dahin gehören ganz besonders die bevorzugten Stände als unbewegliche, fixe Elemente. Diese können daher bei uns nicht in dem englischen Sinne constitutionell umgebildet werden. Die Bedingungen, nach jenem Sinne ein Oberhaus in unseren constitutionellen Staaten zu schaffen, sind bei uns nicht vorhanden. Eben so wenig ist eine solche Centralisirung des Ministeriums, wie in Frankreich, bei uns möglich, es widerspricht das der Individuation des deutschen Geistes und den Gemeindeverfassungen. Das Princip ist zwar in allen constitutionellen Verfassungen dasselbe, aber die Form wird sich nach den Verhältnissen anders gestalten und aus der geschichtlich gewordenen lebendigen Gegenwart bilden müssen. Am wenigsten kann man verlangen, daß die Constitution gleich vollkommen sei, weil sie sich entwickelt, und daher nicht immer dieselbe bleibt. —

Das wesentliche Element des Constitutionellen ist die Einheit des Staates, daß der Staat keine numerische Einheit besonderer Provinzen gegen einander sei, sondern ihre organische Einheit. Sind Stände, Corporationen, Provinzen das Besondere, so kommt es darauf an, daß dieselben sich nicht fixiren. Das Besondere hat sich gerade aufzuopfern und hinzugeben an das Ganze. Außer der Einheit ist die Aufopferung ein wesentliches Element. Die Staatseinheit ist daher nicht ohne Hingabe des besonderen Interesse, sonst entsteht Spießbürgerthum, nicht Staatsbürgerthum. Wenn das Besondere mit dem Ganzen also im flüssigen Zusammenhange sein muß, so ist darin zugleich die Selbstbestimmung enthalten, die Theilnahme des Bürgers an der allgemein geistigen Einheit des Staates. Er ist so politischer Bürger, bethätigt den Staat mit, bringt ihn activ mit hervor, und so ist und lebt er bewußt im Staate, nicht mechanisch, sondern als ein lebendiges, wirksames Organ im Ganzen. Ist aber das Besondere etwas für sich, sei es eine Corporation, Stadt, Provinz, welche zusammen ein Ganzes, den Staat ausmachen, so ist der Staat blos unorganisch ihre Summe, ein Convolut, ihre addirte, äußerlich zusammengesetzte, nicht inner-

lich, sich vermittelnde Einheit. Solche besondere Sphären haben kein Gesammtinteresse, sondern blos ein Sonderinteresse, kein Staatsinteresse, sondern nur ein corporatives, provinzielles u. s. w. Solche Interessen sind wenig politisch, weil das Moment der Hingabe an das Ganze in ihnen fehlt.

Der Staat ist allgemein vernünftiger, sittlicher Wille eines Jeden, nicht blos Ein Wille. Die Idee ist im Staate wirkliches Leben, nicht etwas, was sein soll, sondern was wirklich existirt. Es ist der Geist des Volkes, der aus seinem Inneren heraus die Einrichtungen, Gesetze, zur Sitte des unmittelbaren Lebens verwirklicht. Er hat an dem einzelnen Menschen, an dessen Wissen und Wollen oder Thätigkeit seine vermittelnde Wirklichkeit. Dieser weiß den Staat durch seine Gesinnung als seine Substanz, Zweck und Product seiner Thätigkeit und Wirksamkeit, und hat darin seine Freiheit. Im Staate ist der einzelne Mensch, wenn er denselben in seine Gesinnung aufgenommen, Eins mit dem Staat; er ist nicht der Staat, blos einzelnes Selbstbewußtsein, aber in Einheit mit dem Staate durch seine Gesinnung und Arbeit, so daß er an seiner Stelle thätig ist, so viel seine Kräfte erlauben, und somit das Ganze hervorbringen hilft. Er hat also Theil am Ganzen, und weil er seiner bewußt ist, Wissen ist, so muß er auch ein Bewußtsein darüber haben. Indem der Staat die Macht über alles Besondere ist, bildet sich der allgemeine Sinn, politische Gesinnung, und die Einzelnen hören auf, selbstsüchtige Interessen zu haben. Aus der Wirksamkeit aller besonderen Lebenskreise producirt sich das Allgemeine des Staates als absoluter Zweck, als die allgemeine That, als die allgemeine Gesinnung eines Jeden. In einem Volke, in welchem der Mensch sich zum Bewußtsein der Freiheit und Gewißheit seiner selbst entwickelt hat, wird zuletzt die constitutionelle Verfassung zum Bedürfnisse. Diese fordert nämlich die bewußte Thätigkeit und Theilnahme der Einzelnen am Ganzen und setzt sie voraus. Dadurch kann auch patriotischer Sinn eigentlich nur gefördert werden, denn der echt patriotische Sinn erzeugt sich durch die Theilnahme am Staate. Um blos zu leben, braucht der Mensch den Staat nicht, dazu reicht die Natur und die bloße Gesellschaft aus, aber weil er nicht blos lebt, sondern denkt und handelt, so soll, muß und will er auch selbstbewußt und

selbstthätig im Staate leben, und mit seiner Gesinnung dabei sein, mit seinem ganzen Wissen und Wollen. In constitutionellen Staaten ist diese selbstbewußte Theilnahme am Ganzen als lebendige Wirklichkeit gesetzlich anerkannt, das Ständische. Was der allgemeine Wille des Ganzen als das Vernünftige erkennt und festsetzt, das ist hier nicht blos zufällig, an sich, sondern mit thätigem Antheile und selbstbewußtem Zutrauen für sich, Gesetz, odernothwendig bestimmt. Das Ständische geht wesentlich aus der Selbstbestimmung hervor; deshalb werden auch die Stände frei gewählt. Die freie und zugleich staatsrechtliche Gesinnung der Wähler aber ist nur möglich, wenn das Recht des Einzelnen durch Öffentlichkeit der Rechtspflege, Geschwornen-Gerichte und Preßfreiheit gesichert ist. Die öffentliche Meinung, sagt Talleyrand, hat mehr Verstand als Voltaire, mehr Verstand und Macht als Bonaparte, mehr Verstand als alle Minister, die da waren, sind und sein werden. Die constitutionelle Verfassung ohne Freiheit der Presse ist Maschine ohne Leben, ein todter Körper. Es kommt nur durch die Öffentlichkeit zur allgemein geistigen Mittheilung und zum Bewußtsein, nur dadurch ist es möglich, daß Alle unmittelbar Theil nehmen können, die sich dazu berufen fühlen. So kommt die allgemein geistige Einheit des Staates wirklich zur Kenntniß eines Jeden, und der Staat ist für ihn fernerhin kein Schicksal, blos abstracte Nothwendigkeit, von der er sich muß stoßen lassen; sondern sein wesentliches Pathos, selbstbewußte Thätigkeit und Freiheit. Publicität, sagt schon Schlözer, ist der Puls der Freiheit. Mögen die Kategorien des Befreiungskrieges, diese wesentlichen Elemente politischer Freiheit, die die Constitution mit erzeugt haben, auch die anderen nothwendigen Elemente derselben hervorbringen: Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Geschwornen-Gerichte und Preßfreiheit — denn ohne diese ist die Constitution ein bloßer Name und häufig Gegenstand des Spottes und der Verachtung. Durch diese wird sie wirklich und wirksam.

Die Julirevolution hat in Frankreich die Restauration vernichtet und alle Reactionsversuche unwirksam gemacht. In den anderen Ländern, obwohl ähnliche Versuche gemacht wurden, behielt die Restauration den Sieg. Aber ein neues Leben war auch in Deutschland unter beiden Parteien, den Reactionären und Constitutionellen entstanden, so daß wir jetzt große und gewal-

[illegible] der Universität standen, in Verbindung gesetzt. Ihre [illegible]en Mitglieder hatte sie verpflichtet, nach der Universi[illegible] bürgerlichen Leben für die Einheit Deutschlands und [illegible]ung des Nationalgeistes zu wirken. Sie hatte dieses [illegible] seit dem Befreiungskriege überkommen, welches sogar [illegible]er Central-Untersuchungscommission nicht unterdrücken [illegible] Parteien unterschieden sich innerhalb der Burschen[illegible], die Germanen und Arminen, die sich beide gegen[illegible] und verdächtigten. Jene waren die Rigorosen, [illegible] Gemäßigten; jene wollten durch Revolution einen Um[illegible] eine Verbesserung des deutschen Zustandes herbeifüh[illegible] wollten sich tüchtig machen in der politischen Erkennt[illegible] ihren Körper und Willen kräftigen, um auf das Volk [illegible] und so allmählig auf ruhige Weise eine Aenderung [illegible]lands herbeizuführen. Beide waren mit dem gegenwärtigen [illegible] der Dinge unzufrieden und beide strebten nach der un[illegible]lesen Einheit Deutschlands. Man hat gemeint, fremde [illegible]agandistische Einflüsse hätten in den Jahren 1831 — 33 auf [illegible] Burschenschaft eingewirkt. Dies ist aber nicht erwiesen. Die „Darlegung der Hauptresultate u. s. w." gesteht zu, daß in den Jahren 1827—31 die Burschenschaft eine revolutionäre Absicht nicht gehabt, ihre Tendenz sei bis daher nur gewesen: „Vorbereitung zur Herbeiführung eines frei und gerecht geordneten und in Volkseinheit bestehenden Staatslebens im deutschen Volke, mittelst sittlicher, wissenschaftlicher und körperlicher Ausbildung auf der Hochschule." Und dennoch wurden die Beschlüsse des am 26. September 1831 zu Frankfurt gehaltenen Burschentages, der jene Tendenz hatte, für hochverrätherisch angesehen. Revolutionär waren aber die Beschlüsse des Stuttgarter Burschentages von Weihnachten 1832, welche dahin lauten: „Die allgemeine deutsche Burschenschaft soll ihren Zweck, Einheit und Freiheit Deutschlands auf dem Wege der Revolution erstreben und deshalb dem Vaterlandsvereine in Frankfurt sich anschließen." — Die Folge davon war die Theilnahme mehrerer Burschenschaften am Frankfurter Attentat vom 3. April 1833. Der Ausgang desselben war unglücklich. Die meisten der Rädelsführer wurden verhaftet, aber entkamen bald aus den Gefängnissen. Es folgte nun eine allgemeine Untersuchung in allen deutschen

tige Anstrengungen der Stände sehen, eine freiere Stellung zu gewinnen. Die erste Ständeversammlung, die ihren Beruf begriff und die schiefe Stellung, welche die Ständeversammlungen zum Bunde einnahmen, durchschaute, war die badensche vom Jahre 1831. Wäre man doch zehn Jahre früher schon so klug gewesen! Aber noch 1825 hatte der Großherzog von Baden die Ständeversammlung nach Hause geschickt, hatte die Verfassung geändert, und viele Diener der Regierung in die neue Ständeversammlung wählen lassen, ohne daß ihm entschieden und kräftig opponirt wurde. Auf dem Landtage von 1831 wurde die Verfassung von dem neuen Großherzoge wieder hergestellt, Rotteck, Welker und von Itzstein, die vorher zurückgewiesen waren, wurden in die Kammer gewählt. Unter den vielen und wichtigen Anträgen, welche zur Sprache kamen, waren besonders die zwei vom Abgeordneten Welker gestellten wichtig. Sie betrafen die Preßfreiheit und die Bitte an Se. Königliche Hoheit, den Großherzog, sich um eine den Nationalrechten gemäße Entwickelung der organischen Einrichtung des deutschen Bundes zu verwenden. Der erste Antrag wurde gewährt, und die Erfüllung des zweiten versprochen. Es bot sich den deutschen Ständen also die günstigste Gelegenheit dar, gegen die Ausnahmegesetze laut zu werden, und

welche eine Zersplitterung in früherer Zeit so oft herbeigeführt hatte, und die vielen Geldsummen hinwies, welche die 34 Civillisten der Fürsten verschlängen. Das Geld sollte zur Verwendung nationaler Institute, der Armenpflege u. s. w. verwendet werden. Diese Tendenz entwickelte sich besonders nach jenem Verbote des Bundestages, dem gegenüber sich ein Verein bildete zur Beschützung der bedrängten Preßfreiheit, zur Wahrung der Rechte des Verlegers und des Schriftstellers und Unterstützung desselben, wenn er verfolgt würde. Zwar erging von Seiten der baierschen Regierung ein Verbot des Vereines; dieser wandte sich aber an den Appellationsgerichtshof zu Zweibrücken, und erhielt von demselben die Erklärung, daß solche Vereine gesetzlich erlaubt, wenigstens nicht durch das Gesetz verboten wären. Rotteck sprach am 2. December 1831 gegen den Bundestagsbeschluß, aber konnte von der Regierung keine befriedigende Erklärung erhalten, da sich einmal der Bundestag factisch herausgenommen, in die besonderen gesetzlichen Bestimmungen des Staates einzugreifen. Jedoch würde der Bundestag nicht die späteren harten Beschlüsse gegeben haben, wenn nicht am 27. Mai 1832 das Hambacher Fest gefeiert worden wäre. Siebenpfeifer erließ an ganz Deutschland einen Aufruf, der von 34 Bürgern Neustadts an der Haardt unterzeichnet war, sich zu diesem nationalen Feste einzufinden, und Wirth einen Aufruf an die Vaterlandsfreunde, der die abstracte politische Einheit Deutschlands zum Inhalte hatte. Aus allen Gegenden Deutschlands, namentlich aus dem Süden, zogen Männer und Frauen herbei, geschmückt mit den germanischen Farben Schwarz, Roth und Gold. Ueber 20,000 Menschen sollen dort versammelt gewesen sein. Zwar verbot die baiersche Regierung anfangs diese Zusammenkunft, aber mußte der Aufregung nachgeben und das Fest gestatten, in der Hoffnung, daß nichts Ungesetzliches vorgenommen werde. Man hielt nun Reden in dem Sinne der Tribune, verwahrte sich dabei gegen französische Einflüsse, sang patriotische Lieder, und von den Häuptern der nationalen Partei wurden geheime Zusammenkünfte gehalten zur Stiftung eines patriotischen Vereines in jeglicher politischen Hinsicht. Dieser zerschlug sich aber, als die Menschenmasse am 30. Mai wieder aus einander ging und die Verfolgung der baierschen Regierung be-

gann, an die sich die sechs Beschlüsse des Bundestages vom 28. Juni anknüpften. Den Ständen wurde das Steuerverweigerungsrecht abgesprochen, und verboten an ihre Landesherren Forderungen zu stellen, mit welchen die Erfüllung der Bundespflichten und die Führung eines verfassungsmäßigen Regimentes nicht vereinbar sei. Die Auslegung der Bundesacte und Wiener Schlußacte könne nur dem Bunde allein zustehen. Die Handhabung der zwischen den Regierungen und ihren Ständen bestehenden Verhältnisse sollte eine Commission vom Bundestage zunächst auf sechs Jahre übernehmen. Die Nachtheile, welche aus der Ueberschreitung der Oeffentlichkeit dem ganzen Bunde erwachsen können, sollen durch gemeinsame Anordnungen verhütet werden. In diesen Beschlüssen hat der Bundestag sich deutlich genug offenbaret, was er wolle, was sein eigentlicher Beruf und sein Begriff sei. Er hat nur gethan, was er mit Nothwendigkeit als ein Fürstenbund thun mußte. Am 5. Juli folgte ein neuer Beschluß, der die Preßfreiheit wesentlich beschränkte, ja fast aufhob. Druckschriften politischen Inhaltes unter 20 Bogen durften nicht mehr ohne Censur erscheinen. Alle Associationen, Beschlüsse und Adressen, zu denen die Behörden keine Erlaubniß ertheilt hatten, ferner das öffentliche Tragen von Bändern und Abzeichen, das Aufstecken von Fahnen und Errichten von Freiheitsbäumen, sollten aufs strengste verpönt sein. Wie sehr der Bund sich als Einheit betrachtete, zeigt, daß auch gesetzlich bestimmt wurde, die einzelnen Regierungen sollten sich die politischen Verbrecher ausliefern. In Baden, Hessen, Sachsen, Würtemberg wurden zahlreiche Petitionen mit außerordentlich vielen Unterschriften dagegen eingereicht. Sie blieben aber unbeachtet, und mußten unbeachtet bleiben. Die badensche Regierung hob nun das, voriges Jahr erlassene freie Preßgesetz wieder auf, und fühlte sich nicht berufen, den erwähnten zweiten Welkerschen Antrag zu bevorworten. Der Großherzog als Bundesglied konnte es nicht, wenn er auch gewollt hätte; er schloß sogar die Universität Freiburg bis zu einer ruhigeren Zeit, und entließ die Professoren Rotteck und Welker mit Pensionen.

Solche strenge Maßregeln des Bundes hatte man wieder nicht erwartet. Inzwischen hatte die Burschenschaft auf allen deutschen Universitäten viele Anhänger gefunden, und sich mit Leuten, die

außerhalb der Universität standen, in Verbindung gesetzt. Ihre akademischen Mitglieder hatte sie verpflichtet, nach der Universitätszeit im bürgerlichen Leben für die Einheit Deutschlands und für Kräftigung des Nationalgeistes zu wirken. Sie hatte dieses Streben seit dem Befreiungskriege überkommen, welches sogar die Mainzer Central-Untersuchungscommission nicht unterdrücken konnte. Zwei Parteien unterschieden sich innerhalb der Burschenschaft selbst, die Germanen und Arminen, die sich beide gegenseitig haßten und verdächtigten. Jene waren die Rigorosen, diese die Gemäßigten; jene wollten durch Révolution einen Umsturz und eine Verbesserung des deutschen Zustandes herbeiführen, diese wollten sich tüchtig machen in der politischen Erkenntniß, und ihren Körper und Willen kräftigen, um auf das Volk zu wirken und so allmählig auf ruhige Weise eine Aenderung Deutschlands herbeizuführen. Beide waren mit dem gegenwärtigen Stande der Dinge unzufrieden und beide strebten nach der unterschiedlosen Einheit Deutschlands. Man hat gemeint, fremde propagandistische Einflüsse hätten in den Jahren 1831—33 auf die Burschenschaft eingewirkt. Dies ist aber nicht erwiesen. Die „Darlegung der Hauptresultate u. s. w." gesteht zu, daß in den Jahren 1827—31 die Burschenschaft eine revolutionäre Absicht nicht gehabt, ihre Tendenz sei bis daher nur gewesen: „Vorbereitung zur Herbeiführung eines frei und gerecht geordneten und in Volkseinheit bestehenden Staatslebens im deutschen Volke, mittelst sittlicher, wissenschaftlicher und körperlicher Ausbildung auf der Hochschule." Und dennoch wurden die Beschlüsse des am 26. September 1831 zu Frankfurt gehaltenen Burschentages, der jene Tendenz hatte, für hochverrätherisch angesehen. Revolutionär waren aber die Beschlüsse des Stuttgarter Burschentages von Weihnachten 1832, welche dahin lauten: „Die allgemeine deutsche Burschenschaft soll ihren Zweck, Einheit und Freiheit Deutschlands auf dem Wege der Revolution erstreben und deshalb dem Vaterlandsvereine in Frankfurt sich anschließen." — Die Folge davon war die Theilnahme mehrerer Burschenschaften am Frankfurter Attentat vom 3. April 1833. Der Ausgang desselben war unglücklich. Die meisten der Rädelsführer wurden verhaftet, aber entkamen bald aus den Gefängnissen. Es folgte nun eine allgemeine Untersuchung in allen deutschen

Staaten. Ueberall, besonders auf den Hochschulen fanden Verhaftungen statt. — Der Bundestag erließ am 30. October 1834 ein Gesetz, wonach zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen der Regierung und ihren Ständen ein Schiedsgericht am Bundestage niedergesetzt werden sollte, und am 19. November die Gesetze in Betreff der deutschen Universitäten, woran sich als drittes ergänzendes Gesetz der Bundestagsbeschluß vom 18. August 1836 reiht, nach welchem jedes Unternehmen auf einen Bundesstaat zugleich als Angriff auf alle andere angesehen wird.

Direct hat seit dieser Zeit der Bund nicht mehr gewirkt, aber indirect ist seine Wirksamkeit groß, und hat sich am mächtigsten bewiesen in dem hannoverschen Verfassungsstreite. Im Jahre 1833 war in die Stelle der Verfassung von 1819 das neue Staatsgrundgesetz in Hannover getreten, dessen Urheber König Wilhelm IV. war. Der Herzog von Cumberland, jetziger König von Hannover, hatte schon bei Lebzeiten des Königs Wilhelm dagegen protestirt — ein Wink für die Stände, um so mehr auf ihrer Huth zu sein. Gerade als die Stände im Jahre 1837 versammelt waren, starb der König Wilhelm. Nach Art. 13. des neuen Staatsgrundgesetzes mußte der neue König zuvor die Verfassung anerkennen, ehe die Huldigung erfolgen konnte. Der neue König ist zwar König, sobald der alte stirbt; er regiert aber erst, nachdem er die Verfassung beschworen hat. Der jetzige König erkannte diese nicht an, und that damit den ersten Angriff auf das Staatsgrundgesetz. Die Stände, anstatt sich dagegen zu erklären und auf die Verfassung zu provociren, unterließen jeden Einspruch gegen die Willkürlichkeiten des Königs. Dieser forderte sie auf, aus einander zu gehen, und sie leisteten Folge. Die hannoverschen Stände hatten also von 1815 bis 1837 nichts gelernt und nichts vergessen, trotz der bitteren Erfahrung, die sie gemacht hatten. Es ist, als ob die hannoverschen Stände bestimmt sind, die politische Entwickelung des Vaterlandes ein ganzes Jahrhundert aufzuhalten. Denn was thaten die Stände? Sie verlangten jene Anerkennung nicht: das war gegen das Staatsgrundgesetz, gegen die Verfassung, die sie vertraten, und welche sie schirmen sollten. Sie gingen auf den Befehl des Königs aus einander: dies war gegen das Staatsgrundgesetz, denn dies verlangte, daß sie nicht eher aus einander gingen, als bis

der König die Verfassung anerkannt hatte. Indem aber die Stände gegen das Staatsgrundgesetz dem Befehle des Königs gehorchten, hatten sie die Regierung des Königs anerkannt, und dieser regierte factisch. So verging ein halbes Jahr. Die Stände rührten sich nicht, das Land rührte sich nicht und murrte nicht gegen die Stände, die gegen das Staatsgrundgesetz gehandelt hatten. Was anders konnten und mußten der König und die Regierung daraus schließen, als daß das Land für die neue Verfassung von 1833 wenig Sinn habe und wenig Sympathie empfinde? Der König erklärte darauf die Verfassung von 1833 für aufgehoben. Ob er diesen Schritt gethan hätte, wenn die Stände ihre Pflicht gethan und sich kräftig gezeigt hätten, ist sehr zu bezweifeln. Er hätte sonst wohl nicht so lange gezögert, sondern das Staatsgrundgesetz gleich aufgehoben. Dadurch, daß er wartete, liefert er den Beweis, daß er erst in Erfahrung zu bringen suchte, was das Land dazu meinen würde. Glauben Sie nicht, meine Herren, daß ich den König rechtfertigen mag. Denn es will mir bedünken, daß er gleich anfangs, wie Karl X. in Frankreich, darauf ausging, die Verfassung durch Administrativmaßregeln alteriren zu wollen, und es fragt sich wirklich, ob nicht Hannover zunächst einer administrativen Reform bedarf. Aber noch viel weniger kann ich die Stände rechtfertigen, am allerwenigsten kann ich sie bewundern, wie das jetzt so häufig geschieht. Der König wollte die alte provinzialständische Verfassung von 1819 wieder herstellen. Er befahl, daß Stände im Sinne dieser Verfassung gewählt würden, und forderte zugleich die Huldigung. Und die Stände und das Land huldigten, wieder gegen das Staatsgrundgesetz! Ausgenommen sieben Professoren der Universität Göttingen. Sie wurden vertrieben, als Rebellen vertrieben — und das haben die Stände auf ihrem Gewissen. Denn wenn das ganze Land mit einer solchen Huldigung einverstanden ist; — was sind da sieben Professoren? Mußten sie nicht als Revolutionäre erscheinen? Die Sieben thaten aber ihre Pflicht, die Stände versäumten sie. Nach dem Staatsgrundgesetze durfte keiner für eine andere Verfassung wählen, als für jenes Gesetz. Es wählte aber das ganze Land. Und was that es hiermit? Es willigte in die Verfassung von 1819. Ein neuer Landtag, im Sinne der alten Verfassung, trat zusammen, berieth mit

der Regierung und stimmte der Regierung bei. Damit gaben die hannoverschen Stände abermals den anderen Ständen Deutschlands ein schlimmes Beispiel, wie die frühere Ständeversammlung vom Jahre 1815. Konnten solche Stände Vertrauen bei den Regierungen erwecken? Ist das wirklich politische Erkenntniß und politische Gesinnung? Sieht man hierin Gehorsam gegen das Gesetz, dem sich Stände und König fügen mußten? Fast ein Jahr nachher fühlten die Stände erst die Schuld, die sie auf sich geladen, daß sie so ohne Widerspruch das Staatsgrundgesetz von 1833 aufgegeben hatten, und verlangten es deshalb wieder. Hätten sie es gleich verlangt, als es Zeit war, hätten sie bald ihre Pflicht gethan, als sie mußten, dann wären sie im Rechte gewesen. Hätten sie gleich den Muth gehabt, die Verfassung von 1833 zu vertheidigen und standhaft aufrecht zu erhalten, nimmermehr wäre es dahin gekommen. Jetzt hatten sie einmal in die alte Verfassung von 1819 gewilligt, ja sich sogar im Sinne derselben bethätigt. Wer A sagt, muß auch B sagen.

Nichts konnte dem Bunde erwünschter sein, als dieser zweite hannoversche Verfassungsstreit. Zwar ist der Bund nach Art. 2. der Bundesacte und Art. 56. der Wiener Schlußacte verpflichtet, die innere Sicherheit Deutschlands zu schirmen und alle in Wirksamkeit stehende landständische Verfassungen zu schützen. Er lehnte aber die Beschwerde der hannoverschen Stände und ein Einschreiten gegen die Regierung durch den Beschluß vom 5. September 1839 ab. Der Bund unternahm rechtlich nichts in dieser Angelegenheit, und hatte nicht nöthig, es zu thun, da er nur Beschwerden von Fürsten, nicht von Ständen anzunehmen braucht. Das vielleicht einzig Gute, was der hannoversche Verfassungsstreit veranlaßte, war, daß die Ständeversammlungen in den anderen constitutionellen Staaten darüber laut zu werden anfingen, daß sie sich nicht mehr auf ihren besonderen Staat beschränkten, sondern sich als ein Ganzes fühlten und diese Angelegenheit zu einer allgemeinen Angelegenheit aller deutschen Ständeversammlungen machten. Die besten Besprechungen und Erörterungen darüber wurden in der Abgeordnetenkammer des Königreiches Würtemberg und der des Großherzogthumes Hessen gehalten; dort von dem Abgeordneten Oberconsistorialrath

Knapp, hier von dem Abgeordneten Glaubrech. Beide machten Anträge, an die betreffenden Regierungen die Bitte zu richten, sich bei der hohen Bundesversammlung um schleunige Wiederherstellung eines geordneten Rechtszustandes in Hannover zu verwenden. Der letztere verband damit noch den andern Antrag, daß die Kammer sich bei der Bundesversammlung um Erlaß bundesgesetzlicher Normen verwenden möge, wodurch zur Sicherung des verfassungsmäßigen Rechtszustandes in Deutschland in Beziehung auf Beschwerden der Unterthanen wegen Verfassungsverletzungen bei dieser hohen Behörde, sowohl der Legitimationspunkt, als die Form des Verfahrens, letztere etwa in Verbindung mit einem einzuführenden Bundesgerichte, auf eine genauere und umfassendere Weise regulirt und festgestellt würden.

Die Stände haben einen schweren Stand; darum braucht man nicht zu singen:

„Nicht nach Freiheit in den Kammern,
In das Freie steht mein Sinn;
Wenn die stolzen Redner jammern,
Jauchz' ich hier, wie frei ich bin."

Alle Anträge, auch der in der sächsischen Kammer verhandelte, sind recht gut und wohlgemeint. Aber es ist zu spät, man hat die gute Gelegenheit wieder nicht ergriffen, etwas zu wirken. Auf der Stelle hätte es geschehen müssen, und die hannoverschen Stände hätten anfangen müssen, da sie im vollkommensten Rechte und am meisten dabei betheiligt waren. Da es nicht geschah, konnte der Bund es nur gern sehen, daß die Ständeversammlungen in den anderen constitutionellen Staaten sich der hannoverschen Stände gegen die Regierung annahmen, denn das gab ihm die beste Gelegenheit, das constitutionelle Princip als aller Regierung feindselig zu bezeichnen. Das Schlimmste ist, daß der Bund sogar den Schein des Rechtes für sich hat, denn die Stände wurden damit in eine Sphäre hineingezogen, welche factisch durch die hannoverschen Stände selbst herbeigeführt und keinen rechtlichen Grund und Boden zu haben schien. — Das Staatsgrundgesetz von 1833 selbst enthält noch keineswegs die repräsentativen Elemente in ihrem ganzen Umfange. Die jetzige Verfassung in Hannover hat noch manche constitutionelle Elemente, als: das Recht der Bürger, die Repräsentanten zu wählen, und

der Steuerbewilligung, abgesehen von dem Einflusse des Bundes durch die erwähnten Ausnahmegesetze auf alle constitutionelle Verfassungen. Es wäre die Aufgabe der Stände, diese Verfassung durch Kampf zu höheren constitutionellen Formen auszubilden. Wie es den Anschein hat, wollen die hannoverschen Stände ihren Fehler wieder gut machen und eine würdige und standhafte Stellung behaupten. Ihre Kämpfe um die Wiedereroberung der Verfassung von 1833 sind bisher vergeblich gewesen, und sie werden sich bequemen müssen, die vorhin gestellte Aufgabe aufzunehmen und an deren Lösung zu arbeiten.

Dies, meine Herren, ist meine Ansicht in dieser Angelegenheit, deren Wichtigkeit für Deutschland ich nicht verkenne. Ich freue mich, daß die Ständeversammlungen der anderen constitutionellen Staaten Deutschlands die Sache zu einer gemeinsamen gemacht haben, und bin mit Aufmerksamkeit ihren Verhandlungen gefolgt. Ich weiß wohl, daß Viele jene Angelegenheit anders ansehen. So auch Hitzig in der allgemeinen Preßzeitung, er steht ganz auf Seiten der Stände gegen die Regierung. Ich wünschte von Herzen, ich könnte seine Ansicht theilen, um daraus eine baldige freudige Zukunft des constitutionellen Lebens in Deutschland zu prophezeien. Ich muß aber der Wahrheit die Ehre geben und aus meiner Ueberzeugung sprechen. Ich habe schon einmal erklärt und erkläre es nochmals, ich vertheidige die Regierung nicht in dieser Sache und kann sie nicht vertheidigen; aber ich kann mich auch nicht davon überzeugen, daß die Stände recht und politisch gehandelt haben, vielmehr muß ich behaupten, daß sie die größten Fehler machten. Nach Hitzigs Meinung gereicht es den hannoverschen Ständen zur größten Ehre, und sie sollen sich gerade dadurch als eine echt deutsche Opposition charakterisiren, daß sie bei ihrem Handeln nicht von der Möglichkeit eines Wort- und Eidbruches ausgingen. Wir haben schon bemerkt, und müssen nochmals zu bedenken geben, daß der jetzige König schon zu Lebzeiten Wilhelms IV. diese Verfassung von 1833 nicht anerkannte, und daß ihm nicht im Sinne derselben, sondern in dem der Verfassung von 1819 gehuldigt worden ist. Hitzig sagt weiter: „Die Stände ließen sich lieber von den schnöden Mitteln, welche [illegible] des jetzigen Zustandes angewandt wurden [illegible] durch deren

Voraussetzung sich zu dem Glauben bekannt hätten, daß ein Fürst ungehindert die feierlichsten Verträge brechen, und in Deutschland Werkzeuge zu solchen Thaten finden werde. Vorübergehende Uebelstände hätten nicht in Betracht kommen dürfen, wo es gegolten, ein Princip zu bewahren und vor allen Dingen auf dem Boden des Rechtes stehen zu bleiben, wo die Treue gegen das Vaterland nicht länger mit der Ehrfurcht gegen den König Hand in Hand gehen konnte." Hitzig betrachtet die Sache weniger politisch, als moralisch, er giebt ihr, um die Stände vertheidigen zu können, eine moralische Wendung. Die Moral soll zwar von der Politik nicht ausgeschlossen sein, allein sie reicht für Beurtheilung politischer Zustände nicht hin, weil sie immer subjectiv, nicht, wie der Staat, objectiv sich verhält. Wenn es hierzu eines Beweises bedarf, so diene die hannoversche Angelegenheit dazu. Solche Moral hat über Hannover das Unglück gebracht. Wären die Stände politisch gewesen, so hätten sie das Unglück abwenden können; und was wäre moralischer gewesen, als dies?

Die neueste Motion gegen den Bundestag ist die am **19.** Juli **1842** vom Abgeordneten Welker in der badenschen Kammer gestellte, und dieselbe zeigt, wie man jetzt immer mehr und mehr zum Bewußtsein darüber kommt, was der deutsche Bund ist; — aber auch müssen wir sagen, was er werden mußte. Indem Welker die Bemerkung machte, daß es keine Nationalvertretung am Bundestage gebe, stellte er in der badenschen Kammer den Antrag: „die alten Ausnahmegesetze des deutschen Bundes aufzuheben und den deutschen Bund auf seine wahren Grundlagen zurückzuführen, der dadurch als deutscher Nationalverein zur vollen Wahrheit werden möchte." Auch Itzstein und Sander waren der Meinung, daß der deutsche Bund jetzt einen andern Charakter habe, als bis zum Jahre **1818**, und kommen in ihren Wünschen überein, daß diese Verfassung aufhören, und der Bund auf die früheren völkerrechtlichen Grundlagen zurückgeführt werden möge. Das sehen sie wohl, der Grund ist, daß das Volk, die Stimme der Nation im Bunde nicht gehört wird — aber sie kann nicht gehört werden, wenn nicht der ganze Bund eine wesentliche Veränderung erfährt. Wir müssen vom nächsten badenschen Landtage erwarten, ob Welker nicht umsonst gespro-

[illegible] die Stände [illegible] der Bund[illegible]
mit dem Rechte der Stände aus [illegible]
Verfassung [illegible] Ständeversammlung[illegible]
[illegible] das [illegible]
[illegible] dem monarchische[illegible]
[illegible] nicht genug that. Wenn es [illegible]
daß dem Volke das Bürgerrecht [illegible]
standen wurde, so mußte der deutsche Bu[illegible]
verfassungen entgegentreten. — Wir gehen
und werden sehen, wie von hier eine [illegible]
ausgegangen, die nachhaltiger und [illegible]
aller Kampf der Stände. Denn dieser, so [illegible]
er ist, muß so lange ohne Erfolg bleiben, als
die Bedeutung eines Fürstenbundes behauptet
ist der Zollverein, der weder durch den Bund
Stände, sondern einzig und allein durch die
Staate gekommen ist.

Zwei und zwanzigste Vorlesung.

List. — Der Zollverein. — Derselbe als Reaction Preußens gegen den Bund. — Das preußische Zollwesen 1818. — Entstehung des Zollvereins. — Eichhorn. — Maaßen. — Motz. — Der General von Witzleben. — Mitteldeutscher Verein. — Sprengung desselben. — Denkschrift des Grafen von Bernstorff. — Cotta. — Verhandlungen mit Oesterreich. — Der 19te Artikel der Bundesacte. — Begriff des deutschen Zollvereins. — Sein Verhältniß zum Bunde. — Zu den constitutionellen Staaten. — Zu anderen Nationen. — Seine Zukunft. —

Wie der Mensch manchmal von einem unvorhergesehenen Geschicke getroffen wird, das seine Pläne abändert, und wie er diesem Geschicke nachgebend, den größtmöglichsten Vortheil daraus zu ziehen sucht, so scheint auch ein solches Geschick über Preußen zu walten. An die Spitze der freien Bewegung gestellt, sprach es aus freier Selbstbestimmung für das Volk und für die landständische Verfassung. Plötzlich sehen wir es diese Bahn verlassen, sich gegen sein voriges Princip wenden und dem Bunde sich anschließen. Man sagt, der Tod Kotzebue's und Stourdza's Schrift haben dazu Anlaß gegeben. Diese Veranlassung mag sein. Wir haben aber nachgewiesen, daß Preußen nicht aus freier Selbstbestimmung; sondern nothgedrungen der Reaction nachgab, sich dem Bunde und Oesterreich anschloß, weil es mußte. Preußen konnte deshalb nicht mehr Art. 13. der Bundesacte gemäß die landständische Verfassung, die es versprochen, einführen, sondern griff zur provinzialständischen. Damit erklärte es sich factisch im Sinne des Bundes als Gegner der constitutionellen Verfassung, deren Schöpfer es für das übrige Deutschland gewesen war. Es war damit dem neuen Geiste untreu geworden, den es hervorgerufen und vertheidigt hatte, und damit war es auch von seiner Höhe herabgestiegen, und hatte Oesterreich über sich hinauf steigen lassen. Preußen mußte darüber zum Bewußtsein kommen, daß es seinen früheren Einfluß auf die deutschen Angelegenheiten eingebüßt hatte. Es suchte zu verhüten: „daß dieser Bund, der

chen hat, und ob seine Stimme den entsprechenden Wiederhall in anderen deutschen Ständeversammlungen finden wird. — So weit der Kampf der Stände mit dem Bunde, dessen Streben wir kurz als das Streben bezeichnen können, die landständische Verfassung in provinzialständische umzubilden. Wenn es aber in der Natur des deutschen Bundes liegt, die Repräsentativverfassungen umzubilden, so folgt daraus, daß die Umbildung nur eine solche sein kann, wodurch die Stände aus nothwendigen Gliedern des Staats mit dem Rechte der Steuerbewilligung, der Bewahrung der Verfassung u. s. f. zu blos berathenden werden, also zu Provinzialständen, indem diese dem monarchischen Principe des Fürstenbundes mehr gemäß sind. War es einmal dahin gekommen, daß dem Volke das Bürgerrecht im deutschen Bunde nicht zugestanden wurde, so mußte der deutsche Bund den Repräsentativverfassungen entgegenstreben. — Wir gehen jetzt zu Preußen über, und werden sehen, wie von hier eine Reaction gegen den Bund ausgegangen, die nachhaltiger und folgenreicher sein wird, als aller Kampf der Stände. Denn dieser, so ehrenwerth und schön er ist, muß so lange ohne Erfolg bleiben, als der deutsche Bund

Zwei und zwanzigste Vorlesung.

List. — Der Zollverein. — Derselbe als Reaction Preußens gegen den Bund. — Das preußische Zollwesen 1818. — Entstehung des Zollvereins. — Eichhorn. — Maaßen. — Motz. — Der General von Witzleben. — Mitteldeutscher Verein. — Sprengung desselben. — Denkschrift des Grafen von Bernstorff. — Cotta. — Verhandlungen mit Oesterreich. — Der 19te Artikel der Bundesacte. — Begriff des deutschen Zollvereins. — Sein Verhältniß zum Bunde. — Zu den constitutionellen Staaten. — Zu anderen Nationen. — Seine Zukunft. —

Wie der Mensch manchmal von einem unvorhergesehenen Geschicke getroffen wird, das seine Pläne abändert, und wie er diesem Geschicke nachgebend, den größtmöglichsten Vortheil daraus zu ziehen sucht, so scheint auch ein solches Geschick über Preußen zu walten. An die Spitze der freien Bewegung gestellt, sprach es aus freier Selbstbestimmung für das Volk und für die landständische Verfassung. Plötzlich sehen wir es diese Bahn verlassen, sich gegen sein voriges Princip wenden und dem Bunde sich anschließen. Man sagt, der Tod Kotzebue's und Stourdza's Schrift haben dazu Anlaß gegeben. Diese Veranlassung mag sein. Wir haben aber nachgewiesen, daß Preußen nicht aus freier Selbstbestimmung; sondern nothgedrungen der Reaction nachgab, sich dem Bunde und Oesterreich anschloß, weil es mußte. Preußen konnte deshalb nicht mehr Art. 13. der Bundesacte gemäß die landständische Verfassung, die es versprochen, einführen, sondern griff zur provinzialständischen. Damit erklärte es sich factisch im Sinne des Bundes als Gegner der constitutionellen Verfassung, deren Schöpfer es für das übrige Deutschland gewesen war. Es [illegible] damit dem neuen Geiste untreu geworden, den es hervor- [illegible] und vertheidigt hatte, und damit war es auch von seiner [illegible] gestiegen, und hatte Oesterreich über sich hinauf steigen [illegible] ußen mußte darüber zum Bewußtsein kommen, daß [illegible] heren Einfluß auf die deutschen Angelegenheiten ein- [illegible] Es suchte zu verhüten: „daß dieser Bund, der

ein nützlicher zu werden versprochen, nicht positiv schädlich werde." Dies Gefühl entwickelte natürlich das Bedürfniß, den Verlust wieder zu gewinnen, den Einfluß auf die anderen deutschen Staaten nochmals zu erobern und mit ihnen, wie früher, eine Einheit auszumachen und ein gemeinsames Interesse zu haben ohne den Bund. Ohne den Bund — denn eine Einheit im früheren Sinne konnte nicht stattfinden, weil derselben die Stellung Preußens zum Bunde entgegen gewesen wäre. Eine politische Einheit im Sinne der Repräsentativverfassung konnte sie nicht werden, weil sie vermöge des Bundes nicht wohl möglich war. Es blieb daher zunächst nichts übrig, als ein Verein der Interessen. Und ein solcher Verein, der, weil ein Verein von Staaten, aber einen politischen Hintergrund hat, trat ins Leben im preußisch-deutschen Zollverbande. Aber auch der Bund selbst führte zur Nothwendigkeit des Zollvereines. Die einzelnen Staaten desselben haben ihr besonderes Interesse; soll daher die Einheit des Bundes nicht blos jene Allgemeinheit und Gesammtheit der besonderen Staaten sein — eine bloße Reflexionsallgemeinheit — so muß im wirklichen Leben Handel und Verkehr ein allgemeines Interesse sein, eine Einheit, worin die besonderen Interessen der Staaten aufgenommen sind. Es muß sich ein Verein der besonderen Interessen verwirklichen, in welchem diese zu allgemeinen Interessen des Vaterlandes werden. Wir sagen also, die Natur des Bundes sowohl, als das Gefühl Preußens, den politischen Einfluß auf Deutschland verloren zu haben, ist der Grund zur Entstehung des Zollvereines. Insofern ist der Zollverein selbst ein Product des Befreiungskrieges, gegründet von Preußen, kraft der Erinnerung seines damaligen hohen Strebens. Es ist ferner nicht zu leugnen, daß dieser Verein, besonders nach Außen, gegen andere Nationen von Wichtigkeit ist, daß er in dieser Beziehung eine große nationale Bedeutung hat, aber eine noch größere gewinnen muß. Freilich müssen wir uns hier nicht Illusionen machen: es fehlt viel, daß der Zollverband schon die nationale politische Einheit selbst wäre, oder diese ersetzen könnte. Aber der Weg hierzu ist und bleibt er. Niemand wird verkennen, von wie großer Wichtigkeit es sei, daß eine Nation im Aeußerlichen kein getheiltes Interesse habe, denn getheiltes Interesse schwächt, einiges Interesse stärkt.

Es giebt in unserer industriellen Zeit Viele, die im Zollverbande Ersatz für fast alles Andere, was uns Deutschen gebricht, sehen wollen. In den Aufzeichnungen des nachgeborenen Prinzen wird „er der wahre heilige Bund unserer Zeit" genannt. Ich halte es nicht mit den materiellen Interessen, aber verkenne ihre Wichtigkeit nicht. Der deutsche Zollverein bringt uns Deutsche zum Bewußtsein, daß wir eine blos theoretisirende, abstracte und unpolitische Nation bisher gewesen, zum Spotte und Hohne den anderen Völker; er hält es uns scharf vor, wie die Vernachlässigung der materiellen Interessen auch in unpolitischer Hinsicht uns nur zum Nachtheile ausgeschlagen ist. Der Mann, welcher zuerst theoretisch und wissenschaftlich vom nationalen Gesichtspunkte den Zollverein faßte, ist List, der ihm jetzt auch ein öffentliches Organ gegeben hat. List vertheidigt auf alle mögliche Weise die deutschen nationalen Interessen gegen das Ausland, besonders gegen England. Er weist nach, wie besonders unser Vaterland durch Englands Herrschaft zur See leidet, durch englische Manufacturen, Handel und Schifffahrt. Das sei ein schlechter Trost, wenn man in Deutschland und von Deutschland sage: „das deutsche Volk habe dem industriellen Uebergewichte anderer Nationen, besonders der Engländer, höhere Vorzüge entgegenzusetzen, nämlich das deutsche Gemüthsleben und die deutsche Wissenschaft. Solche Tröster seien höchst gefährliche und verderbliche Tröster, sie trugen am meisten zum Verfalle unserer Nationalgröße bei." List will deshalb, daß seine Wissenschaft, die politische Oekonomie, Gemeingut aller Gebildeten sein soll, und fordert für den Handel und die Industrie die Oeffentlichkeit. Es versteht sich von selbst, daß er den materiellen Interessen das Wort redet: aber er thut es nur insofern, als sie die Grundlage für die anderen Interessen bilden. Denn er sagt, daß nur in dem Boden des allgemeinen Wohlstandes der Nationalgeist seine Wurzeln treibe und es zu Blüthen und Früchten bringe, daß nur aus der Einheit der materiellen Interessen die geistigen, und nur aus beiden die Nationalkraft erwachsen. Er behauptet, daß die Macht und der Wohlstand eines Volkes besonders auf einer ausgebildeten und starken Manufacturkraft beruhe, und Ackerbau und Handel allein nicht genügen. Die frühere Handelsmacht der deutschen Hansa sei nur dadurch in Verfall gerathen, daß der Handel derselben sich auf keine einhei

nische Industrie gegründet habe. Andere Länder seien nur dadurch verarmt, daß sie englische Manufacturen kaufen, statt sie selbst zu fabriziren; wogegen die englische Handelspolitik Rohstoffe einführe und Manufacturen ausführe. List faßt die Oekonomie politisch und national und stellt ihre Aufgabe dahin, die Manufacturkraft zu entwickeln, und durch diese den Nationalwohlstand, die Nationalmacht und die Nationaleinheit zu fördern und zu verwirklichen. Aber List geht weiter. Nicht blos die Nationaleinheit in dieser Hinsicht, sondern eine universelle Völkereinheit soll sein, damit die Ab- und Ausschließungspolitik in Betreff des Handels zuletzt aufhören könne. Das sei aber abhängig von den völkerrechtlichen Bürgschaften eines allgemeinen Rechtszustandes und von der industriellen Gleichstellung der Nationen. Er spricht von einer universellen Einheit der Nationen in Betreff des Handels, von einer Vereinigung derselben unter dem Rechtsschutze, mit festen Garantien des Weltfriedens. Er bezweckt eine kosmopolitische Arbeitstheilung und Kräfteconföderation der Völker, und will einen vollkommen freien internationalen Welthandel. — Aber damit diese Einheit möglich sei, müßten alle Völker Einen

Männer in Preußen zu zeigen, daß die unzähligen Binnenzölle eine höchst weise Maßregel wären. Aber trotz dem wurden sie aufgehoben, und damit dem Zollverein die Bahn gebrochen. Ich weiß nicht bestimmt zu sagen, von wem zuerst die Idee des deutschen Zollvereins herrühren mag. Man nennt bald den einen, bald den andern als den Urheber. Viele sagen: Maaßen. Mit ihm, sagt man, wären Eichhorn und Motz thätig gewesen. Auch der General von Witzleben nahm sich dieser Idee mit wahrem Enthusiasmus an, wie man aus dessen Mittheilungen ersieht. Wir wollen die Entstehungsgeschichte des Zollvereins hier kurz darzustellen versuchen. Preußen fing im Jahr 1818 an, sein Zollwesen zu reformiren, es hob die mittelalterlichen hemmenden Binnenzölle, Geleitsabgaben und dergleichen auf. Statt deren errichtete es Grenzzölle. Dies mußte natürlich auf diejenigen kleinen Staaten, welche entweder ganz oder zum Theil von preußischen Zolllinien umgeben waren, einen nachtheiligen Einfluß haben. Es war daher ihr eignes Interesse, sich in das preußische Zollsystem aufnehmen zu lassen. Der erste Vertrag dieser Art wurde schon in dem folgenden Jahre 1819 am 25sten October mit Schwarzburg-Sondershausen geschlossen. Preußen blieb allein das Erhebungsrecht, jedoch fand in bestimmten Zeiträumen eine Theilung der Einkünfte nach Maßgabe der Einwohnerzahl statt. Dies erste preußische Zollsystem war hart und drückend, ein wahres Zwangszollsystem. Dagegen hatte sich der mitteldeutsche Verein gebildet, dessen Losung der freie Verkehr war. Er hatte noch zugleich eine andere, politische Bedeutung, er machte nämlich gegen Preußen und Oesterreich einen politischen Gegensatz hinsichtlich des constitutionellen Principes, Grund genug, dagegen zu reagiren. Preußen konnte daher seinen Zweck nur erreichen, wenn es den Verein alterirte. Es konnte dies wieder nur dadurch bewirken, wenn es einzelne Staaten aus dem Verein durch vortheilhafte Bedingungen für sich gewann, und in seinen Steuerkreis aufnahm. Da es in dem Verein keinen mächtig überwiegenden Staat gab, an dem die übrigen einen festen Halt gehabt hätten, wurde ihm das nicht schwer. Die beiden Hessen Darmstadt und Cassel waren die ersten, welche dem Verein beitraten, am 14ten Februar 1828 und am 25sten August 1831. Der Eintritt des letztern sprengte den mitteldeutschen Verein wegen der örtlichen Verbindung. Wäh-

rend Preußen so weit seine steuerlichen Tendenzen ins Reine gebracht, kam die Julirevolution dazwischen. Die mittleren deutschen Staaten sympathisirten, und dies wurde die dringende Veranlassung, daß es streben mußte, sein Steuersystem auf andere Staaten noch weiter auszudehnen. Es erschien die Denkschrift des Grafen Bernstorff an den König 1831, worin jener aus einander setzte, daß, um der Unzufriedenheit in Deutschland zu begegnen *), ein ganz Deutschland umfassendes System des Handels und Verkehrs wünschenswerth und erforderlich wäre. Der deutsche Bund, meinte er, dürfe die Maßregel nicht ins Werk setzen, das sei nicht praktisch. Vielleicht mag er gedacht haben, daß dann das Zollsystem, welches er als deutsches, volksthümliches vorstellte, nicht sich selbst der Zweck und Mittelpunkt sein würde. Ob nun dadurch verhindert wurde, daß die Frage eines gemeinsamen deutschen Steuer- und Handelssystems Bundesfrage wurde, kann sein. Genug Preußen proclamirte gegen seine früheren Grundsätze den freien Verkehr und die innere Gemeinsamkeit Deutschlands. Dadurch erwarb es sich wieder das alte Zutrauen, mehrere Staaten traten nach einander in den Bund ein, welcher nun den Namen „Deutscher Zollverein" annahm. So wurde das preußische Zollsystem ein deutsches. Es scheint, daß der General von Witzleben besonders den König für die Erweiterung des Zollvereins zu

*) Demnach wäre der Zollverein ein Product der Furcht der Regierungen vor inneren Unruhen und Aufständen, und daher auch begreiflich, daß der Bund demselben kein Hinderniß in den Weg legte. Bernstorff berichtete nämlich an den König darüber: „durch welche Mittel die Ruhe im Innern von Deutschland für den Fall eines unvermeidlichen auswärtigen Krieges sicher zu stellen sei?" Es heißt in jener Schrift: „Daß ferner die Gründung gemeinsamer Institutionen für Deutschland, besonders aber eines ganz Deutschland umfassenden Systems der Freiheit des Handels und des Verkehrs, über dessen Mangel so viel geklagt wird, auch für die Sicherstellung und Befestigung der Ruhe in seinem Innern von großem Werthe sein werde, ist keineswegs in Abrede zu stellen." Nach dieser Seite hin wäre der Zollverein als eine Reaction gegen die Julirevolution anzusehen, und verdankte Deutschland denselben jener Revolution. Das Bedürfniß darnach war schon gleich nach dem Befreiungskriege da, und sprach sich allgemein aus, aber wurde nicht beachtet

stimmen gewünscht hat, denn er bahnte mit Zustimmung des Königs demselben die Wege im südlichen Deutschland, wobei ihm vornehmlich der Buchhändler Cotta förderlich war. Ihn unterstützten später in diesen Bestrebungen die dermaligen Vorstände der Finanzverwaltung, der Minister von Motz und der Generalsteuerdirector, nachmals auch Minister Maaßen. Bei dieser Angelegenheit war ihm das materielle Wohl nicht allein Ziel. Es sollte lediglich das Band sein, das die vielfachen Schranken zwischen den deutschen Bundesvölkern niederreißen, alle dadurch entstandene verschiedene Interessen in einander verschmelzen, ganz Deutschland zu einem gemeinsamen politischen Körper vereinigen und zu dem Bewußtsein einer einzigen wahrhaften untrennbaren Nationalität führen müsse. Cotta schrieb an Witzleben am 21sten October 1829: „Es wird Hochdenselben Vergnügen machen, zu vernehmen, daß der abgeschlossene Handelsvertrag mit Preußen, dessen erste Idee Sie so lebendig auffaßten und zu dessen Realisirung Sie und Herr Finanzminister von Motz mich so kräftig unterstützten, in Baiern und Würtemberg so allgemein, von den Königen sowohl als von den Unterthanen als das schönste Werk der neueren Zeit geschätzt wird." — Hessen-Darmstadt hatte sich beim Anschluß an den Zollverband die Ausführung für gemeinschaftliche Rechnung vorbehalten. Nach diesem Vorbilde wurden alle spätere Verträge geschlossen. Im Jahre 1836 waren Preußen, Baiern, Würtemberg, Sachsen, die beiden Hessen, Nassau, die thüringischen und anhaltischen Länder und die freie Stadt Frankfurt im Zollvereine, der einen Flächenraum von 8090 □ Meilen und eine Bevölkerung von mehr als 25 Millionen Seelen umfaßte. Es fehlten noch Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Lippe, Mecklenburg und die Hansestädte. Die beiden letzteren stehen noch jetzt ganz isolirt; die drei ersteren dagegen, zusammen 880 □ Meilen mit $2^1/_2$ Millionen Einwohner, sind schon durch Verträge vom 1sten Mai 1834 und 7ten Mai 1837 einen abgesonderten Steuerverband unter sich eingegangen. Später durch Verträge vom 18ten October 1841 sind noch Lippe, vom 19ten October Braunschweig, und vom 8ten Februar 1842 der niederländische Antheil von Luxemburg beigetreten, so daß der Gesammtumfang des Zollvereines gegenwär-

tig 8260 □ Meilen mit mehr als 27 Millionen Seelen beträgt. In Folge des Anschlusses Braunschweigs sind endlich noch folgende Verträge abgeschlossen, bei denen Preußen stets im Namen des ganzen Zollvereines unterhandelte. Am 16ten December 1842 von Preußen und Braunschweig einerseits, mit Hannover und Oldenburg andererseits über die steuerlichen Verhältnisse verschiedener braunschweigischer Landestheile; am 17ten December 1841 von Preußen mit Hannover, Oldenburg und Braunschweig über Erneuerung des unter dem 1sten November 1837 eingegangenen Vertrages wegen Förderung der gegenseitigen Verkehrsverhältnisse; und am 17ten December 1841 von Preußen mit Hannover über die zum großen Zollvereine gehörigen isolirten Theile Hannovers. Alle diese Verträge sind vom 27sten December 1842 auch auf die Dauer des Jahres 1843 ausgedehnt und also vorläufig noch in eine Art von Mittelzustand versetzt worden.

Es konnte nicht fehlen, daß der Zollverein anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte; aber einmal ins Le=

sames Band der deutschen Staaten, als der Bund. Dies ist ein bedeutsamer Gesichtspunkt, den wir für die weitere Entwickelung Deutschlands fest im Auge behalten müssen. — Es ist jetzt viel davon die Rede, daß im Fall des Beitritts der norddeutschen, sowie der österreichisch-deutschen Staaten zum Zollvereine, dieser im Sinne des Art. 19. der Bundesacte zur Bundesangelegenheit erhoben werden soll. Dieser 19te Artikel lautet: „Die Bundesglieder behalten sich vor, bei der ersten Zusammenkunft der Bundesversammlung in Frankfurt, wegen des Handels und Verkehres zwischen den verschiedenen Bundesstaaten, sowie wegen der Schifffahrt nach Anleitung der auf dem Congresse in Wien angenommenen Grundsätze, in Berathung zu treten." Das österreichische Cabinet scheint das beim Anschlusse seiner Staaten im Auge zu haben und dabei eben so sehr politisch als commerziell zu verfahren. Zwar wäre damit der Zollverein, dieser rein volksthümliche Verein, wenn er gleich von den Regierungen ausging, zum Wohle des Volkes in den Bund aufgenommen; aber wenn nicht zugleich das Volk selbst in den Bund aufgenommen wird, so hätten die Regierungen nicht nur die politische Macht, sondern auch noch dazu die Handelsmacht in den Händen. Die deutschen Staaten, welche bisher immer selbstständig in dieser Hinsicht verfahren, würden diese ihre commerzielle Autonomie sofort verlieren, und den constitutionellen Verfassungen würde man das Sterbelied singen. Es wäre der Anschluß Oesterreichs an den Zollverein nur dann wünschenswerth, wenn die Verfassung des Bundes sich dadurch änderte, wenn aus dem Fürstenvereine ein Staaten- und Völkerverein würde.

Zur weiteren Begründung müssen wir auf die Stellung des Zollvereines eingehen, und dabei auf seine Entstehung und auf sein Ziel reflectiren. Der Zollverein ging nicht vom Volke aus, sondern von den Regierungen. Dieser Ausgangspunkt alterirte natürlich diejenigen Verfassungen, welche das Volk repräsentiren, die constitutionellen. Die Stände dieser Staaten mußten zu einem Vereine, der von einem großen und mächtigen, nicht constitutionellen Staate ausging, nicht viel Vertrauen haben, sondern eher mißtrauisch sein, zumal Preußen sie schon einmal getäuscht und verlassen hatte. Dazu

kam, daß diese hochwichtige Angelegenheit in den Kammern erst zu Besprechungen gelangte, nachdem sie von den Regierungen abgemacht war, und diese, vielleicht in der Voraussetzung Hindernisse bei den Ständen zu finden, den schon abgeschlossenen Vertrag in der Kammer vorlegten, so daß die Freiheit der Berathung dadurch vernichtet wurde. Deshalb erklärten sich auch alle Ständeversammlungen gegen den Zollverein, wobei sie sich hauptsächlich als Stände eines besonderen Staates benahmen, wie es unter den obwaltenden Umständen nicht zu tadeln war, und aus diesem Bewußtsein der Besonderheit heraus gegen den Zollverein polemisirten. Aber diese Polemik brachte die Stände und damit die constitutionelle Verfassung in eine übele Stellung zu den Regierungen, und selbst zur Nation. Zeigte sich nämlich, daß der Zollverein eine Wohlthat war für die Nation, so hatten die Stände, geleitet von der constitutionellen Verfassung ihres Staates, gegen das Wohl des Volkes gesprochen, als sie sich gegen den Zollverein erklärten. Uebereilt könnte man hieraus schließen: also sind die constitutionellen Verfassungen unverträglich mit dem Wohle des Vaterlandes; denn sie verengern den Gesichtskreis und lassen keinen Sinn für das Ganze zu; das Schillersche Wort wäre auf sie anwendbar:

„Im engern Kreis verengert sich der Sinn,
Der Mensch der wächst mit seinen höhern Zwecken."

Man könnte den Ständen ferner vorwerfen, sie hemmten den nationalen Fortschritt, nationale Einheit und Gesinnung, welche die Regierungen allein förderten ohne die Stände. Aber hatten nicht die Stände der constitutionellen Staaten die Pflicht, die Zoll- und Handelsangelegenheiten in ihren Verfassungen zu vertreten? Nun stiften die Regierungen einen großen Zoll- und Handelsverein, ohne die Stände zu fragen, deren verfassungmäßige Zustimmung sie fordern mußten. Dies war nicht gesetzlich. Es scheint von den Regierungen absichtlich so eingeleitet worden zu sein, um diese Wohlthat als eine reine Maßregel der Regierungen in den Augen der Nation erscheinen zu lassen und die Stände zu verdächtigen, um sagen zu können: Seht doch die Stände, wie unpolitisch sie sind, wie engen Sinnes, wie undeutsch, wie unnational! Das ist der

beste und schlagendste Beweis, daß die Constitutionen mehr schaden, als nützen, indem es ihnen an einer centralisirten Macht fehlt und das Beste wegen der Vielheit der Meinungen nicht zu Stande kommen kann. Sind nicht landständische Verfassungen unpraktisch, und dem Vaterlande hinderlich und feindselig? Das Wohl des Vaterlandes, der nationale Fortschritt kann also nur von den Regierungen gefördert und von den Ständen gehemmt werden. — Es war leicht, die landständische Verfassung, als eine dem Geiste des Volkes nicht gemäße Institution darzustellen, ja als eine Calamität für Deutschland, um so mehr, als die Stände aus nothgedrungener Reaction, gegen die Ausnahmegesetze des Bundes, mit dem Auslande sympathisirten, und ihre Sympathie deutlich genug in den Julitagen merken ließen.

Der Zollverein ist also weder durch den Bund, noch durch die Stände der constitutionellen Staaten zu Stande gekommen, sondern durch die Regierungen ohne beide. Wir haben den Zollverein, obwohl er keine politische Einheit zu sein scheint, aber doch durch gebieterische Umstände der Weg dazu wird, immer als einen deutschen Staatenverein zu betrachten, welcher den Bund nicht minder als die Stände der constitutionellen Staaten in gewissem Sinne schon alterirt hat und noch mehr alteriren wird. Die Regierungen haben diesen Verein nicht als Bundesregierungen, die Fürsten nicht als Bundesfürsten ins Leben gerufen, und deshalb einen Bund ohne den Bund gemacht, wodurch sie factisch bewiesen haben, daß noch ein anderer Bund der Fürsten und Regierungen, als der deutsche Bund möglich ist. So muß man bekennen, daß, wenn der Zollverein eine große Wohlthat für die Nation ist, diese eben so wenig vom Bunde als von den Ständen der constitutionellen Staaten ausgegangen ist.

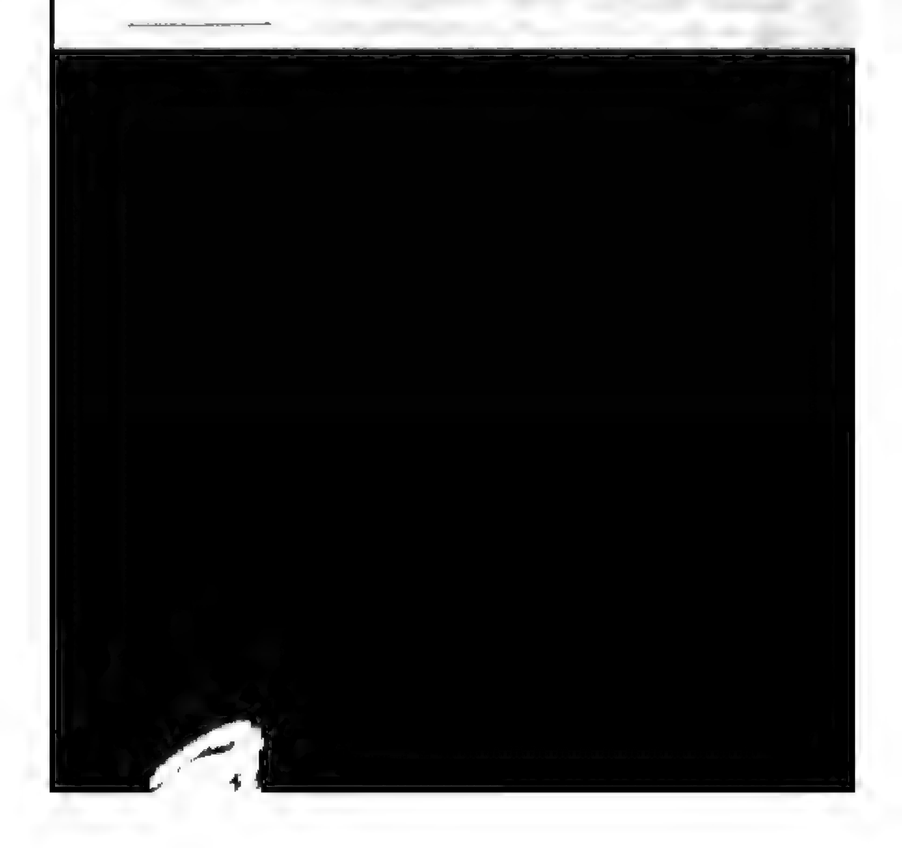
Indem der Zollverein von Preußen ausging, stellte es sich wieder an die Spitze einer Bewegung, des nationalen Fortschrittes, an die Spitze der Entwickelung in diesem Sinne gegen den Bund, dessen Wesen Stabilität ist, und erweckte damit die Vorstellung, auch fortschreiten zu können im Sinne einer andern Einheit, als der des Bundes. Dadurch wurde wieder eine Annäherung der constitutionellen Staaten an Preu-

ßen möglich, die vorher unmöglich schien. Die Einheit gemeinschaftlicher Interessen nach Außen mußte die Bedeutung einer nationalen Einheit erhalten, welche als solche dem Bunde wie den Ständen fremd war. Wie Preußen sich früher für die constitutionellen Verfassungen verwandte, so geht jetzt wieder ein Verein von ihm aus, der mehr und mehr nationale Bedeutung gewinnt und sogar in diesem Sinne constitutionelle Staaten in sich faßt. Daß dieser Verein früher oder später politische Bedeutung für Deutschland gewinnen muß, steht wohl fest, wenn man gleich versucht, ihm diese Zukunft abzusprechen. Schon jetzt hat er politische Fragen angeregt, nämlich über die Hegemonie in Deutschland, die wir später besprechen werden. Man hat (wahrscheinlich von Seiten Oesterreichs) den Zollverein so darzustellen gesucht: der deutsche Bund schließe nicht aus, daß in inneren Angelegenheiten, welche der Bund nicht vor sein Forum gezogen und welche gleichwohl der Vereinbarung bedürfen, sich besondere Austräge und Verbindungen bilden, die ihre eigene Führung haben und haben können, so lange die Sphäre ihrer Thätigkeit nicht mit den Bundeszwecken im Widerstreit stehen, und so war es in der Ordnung, daß die Führung und obere Leitung dieser gemeinsamen Angelegenheiten frei verbündeter Staaten, die Zoll- und Handelshegemonie der vereinten Staaten an Preußen überging, das bei seiner europäischen Stellung sich die Vertretung des Handelsbundes gegen das Ausland und den Abschluß der Verträge vorbehalten habe. Daß aber die Führung in Herrschaft umschlage, sei durch die im übrigen gleiche Berechtigung und die nur auf Zeitfrist geschlossene Verbindung, endlich durch die Bundesverfassung vorher gesehen. Und so bestehe diese innere Vereinbarung industrieller, commerzieller und finanzieller Interessen im Bunde als in einem Organismus starker und gesunder Glieder unter besonderer Hegemonie neben und in der politischen Hegemonie für Wahrung der äußeren und inneren Sicherheit der deutschen Staaten durch den Bund. Eine andere Frage sei jedoch: ob nicht diese neue Führung der materiellen schon die politische, d. h. der Zollverein den Bund überwiege? — Wenn aber dies der Fall ist, so muß der Zollverein politisch werden, wogegen man sich sträubt. Das ist

die Meinung und Ansicht derer, welche nicht wollen, daß der Zollverein mit dem Bunde in Conflict komme und einer auf den anderen influiren soll; aber es ist nur die Stimmung derer, welche gegen alle politische Fortschritte sprechen. Wir werden nachher erörtern, wie der Zollverein und der deutsche Bund sich auf die Länge nicht vertragen können, und wie es zu einer politischen Umbildung des Bundes kommen dürfte, sobald die Umstände stärker und mächtiger sein werden, als die Ansichten *).

*) Zu denjenigen, welche den Bund und den Zollverein aus einander halten wollen, gehört auch besonders Faber. Der Bund soll fern bleiben von der Wirksamkeit und Bearbeitung der materiellen Interessen in den Ländern. Das Wesen des Bundes, sagt er, gehe aus von dem Begriffe selbstständiger Regierungen und unabhängiger Landespersönlichkeiten: das sei der rothe Faden, welcher durch alle Theile des Bundesgebäudes sich hindurchziehe. Wenn der Bund die Leitung der materiellen Interessen an sich nehmen werde, so verleihe er die Sache des besonderen Staats an eine Versammlung, die die materiellen Verhältnisse des Staats nicht als eine selbstständige Sache behandeln würde. Die Leitung der materiellen Interessen von Seiten des Bundes würde den Fürsten und Ständen die Eigenschaft entziehen, welche den moralischen Zusammenhang zwischen Land und Regierung begründe: denn das Wort Souverain sei ohne sie ein leeres Wort. Der Bund würde mit der Uebernahme der Leitung im hohen Maße die Unabhängigkeit der Länder kränken, denn die deutschen Staaten hätten kein gleiches Bedürfniß, manche wichen total von der Mehrzahl ab. Der Bund umfasse ganz Deutschland, der Zollverein nicht, denn dieser schließe Oesterreich und andere Länder aus. Während der Bund ein ewiger Bund sei, anerkannt von den europäischen Großmächten, sei der Zollverein auf eine Reihe von Jahren keine europäische Macht. Während der Bund auf das natürliche Verhältniß deutscher Nationalität gebaut sei, auf das Schutzbedürfniß der kleineren Staaten, und das Verbindungsbedürfniß der großen Mächte, sei der Zollverein weder auf Nationalität, noch auf Gegenseitigkeit und Schutz und Hülfe gebaut. Der Bund gehe aus von Anerkenntniß der historisch gewordenen Landesindividualität, er gehe vom Besonderen zum Allgemeinen, addire die Kräfte Deutschlands zu einer Gesammtheit, dadurch, daß er sie einer Hand zum Zusammenhalten überliefere; dagegen nehme der Zollverein ein Allgemeines an, und schnitze nach dieser Norm die Individualitäten um: im Bunde sei das Einheitliche als ein Gemeinschaftliches; im Zollverein sei letzteres das Wesen Preußens. Der Bund schütze die Freiheit der Staaten, er lasse die Souverainität und Individualität

Der Zollverein ist keine universelle Einheit, er ist eine Einheit der Zölle und des Handels, eine Einheit nur in dieser Beziehung. Es kann daraus manches hervorgehen, Einheit der Gesetzgebung in jenem Sinne, festere Regulirung des Handels mit dem Auslande, Aufblühen einer Seemacht, und dergleichen, aber es fehlt bis jetzt die höhere bindende Norm, das staatsrechtliche Band, wodurch die Handelseinheit fest und bleibend gemacht würde. Der Zollverein beruht auf Verträgen, die nach vorhergehender Kündigung erlöschen können, die Maßregeln werden nur auf dem Wege der Vereinbarung erreicht, es wird nicht nach Stimmenmehrheit entschieden, und daher kann ein Einzelner durch seinen Widerspruch das Ganze aufhalten. Es ist im Zollverein noch insofern keine feste Organisation. Je mehr derselbe aber sich ausbreitet, desto fühlbarer wird der Mangel einer solchen Organisation werden. Mit der Verbreitung über ganz Deutschland wird die Aufnahme des Zollvereins in den Bund zuletzt nicht mehr abge-



wiesen werden können. Dadurch würde der Zollverein erst recht national=politisch werden. Bis jetzt, so lange der Bund und der Zollverein neben einander bestehen, bleiben die Verhältnisse des Bundes und der deutschen Staaten zu ihm dieselben. Die sonst nothwendigen Folgen des Zollvereins werden dadurch nur erschwert, was durch die Aufnahme in den Bund im Sinne des Art. 19. der Bundesacte hinwegfallen würde. Der Bund würde das Handelswesen, wie ja auch das Militairwesen ordnen, womit denn freilich, wenn der Bund unverändert derselbe bliebe, den einzelnen Staaten die freie Anwendung ihrer Handelsangelegenheiten entzogen würde. Das, sagte man, z. B. Steinacker, werde die constitutionelle Verfassung in Deutschland gefährden, denn das constitutionelle Princip setze die mitwirkende Volksthätigkeit voraus. Würde die Ordnung des Verkehrs und der Handelsverhältnisse der Autonomie der einzelnen Staaten entzogen, und auf die Bundesgewalt übertragen, so fiele jene Mitwirkung hinweg; denn wo in einem Staate constitutionelle Verfassung sei, bedürften die verabredeten Maßregeln der ständischen Zustimmung. Dagegen hat man wieder gesagt: in Zoll= und Handelssachen habe eine mitwirkende Volksthätigkeit ihr Bedenken, eine Vertretung nach constitutionellem Princip bringe immer nur die besonderen Interessen zur Sprache. Es könne der Nutzen einer solchen Anstalt nur darin liegen, daß man die Wünsche und Bedürfnisse des Volks erfahre. Zu diesem Zwecke bedürfe es keiner constitutionellen Verfassung. Es gebe in dieser Beziehung ja in anderen Ländern Untersuchungscommissionen, die von der Regierung oder auch von der Deputirtenkammer angeordnet würden, im erstern Fall aber unter dem Präsidium des Handelsministeriums thätig seien. Warum könnten solche Commissionen nicht auch bei uns eingerichtet werden? Dies Bedürfniß sei darum noch nicht recht fühlbar geworden, weil die Regierungen in Besitz der nothwendigen statistischen und anderen Notizen seien, und nach den bestehenden Verwaltungseinrichtungen die fraglichen Nachrichten ohne besondere Untersuchungscommissionen erhalten werden könnten. — Wir bemerken zu dieser Controverse: Wenn mit dem Zollverein zugleich das Volk in den Bund aufgenommen würde, so fiele die Besorgniß, daß das constitu-

tionelle Princip durch die Aufnahme des Vereins nur leiden oder wohl gar aufgehoben werden möchte, hinweg. Der Bund würde durch die bloße Aufnahme des Zollvereins ohne das Volk auf Kosten desselben an Macht freilich noch unendlich gewinnen. Aber mit der Aufnahme des Volks würde der Bund zugleich einer Umbildung entgegengehen.

Blicken wir nach Außen, so sehen wir rings um uns die Eifersucht der fremden Nationen wegen des Zollvereines entbrennen. Das ist ein großer Beweis, daß nach Außen der Zollverein schon für mächtiger gehalten wird, als der Bund. Des Bundes wegen hat uns noch Niemand beneidet, ist auf uns noch Niemand eifersüchtig geworden; des Zollvereines wegen regen sich die Leidenschaften der andern Völker. Der Bund ist in Handelsbeziehungen so machtlos, so kraftlos, daß selbst an Macht und Umfang nicht bedeutende Staaten, z. B. Holland, bis auf den heutigen Tag die Bundesartikel verdrehen und verachten können. Welch eine Schmach für eine so große Nation, wie die deutsche, sich so verächtlich behandeln zu lassen! Wer kennt nicht die Controverse über das „in" und „an"? Die Bundesacte will, die Deutschen sollen freie Schifffahrt „bis ins Meer" haben, und die Holländer übersetzen es „bis ans Meer", und lassen daher kein deutsches Schiff frei aus- und einlaufen. Wie haben wir uns doch hier wieder als eine bloß disputirende, nicht handelnde Nation gezeigt! Lassen uns von den Holländern das Recht der Schifffahrt bestreiten, sehen es ruhig mit an, wie sie trotz der Verpflichtung die zu dieser Befahrung gewählten Arme des Stromes und seine Ufer in schiffbarem nutzbaren Zustande zu erhalten, sich daran nicht kehren!

„Der freie Rhein, der Strom der Welt,
Er wird von [illegible] gequält,
Die [illegible]
Die Holländer [illegible]"

und wir Deutschen werden so vergnüglich, den „freien deutschen Rhein" zu singen:

„Sie sollen ihn nicht haben,
Den freien deutschen Rhein."

Die Franzosen? — Die Holländer haben ihn schon längst. Das kleine Holland nimmt sich heraus, in merkantilischer Hinsicht die deutsche Bundesacte in Frage zu stellen, und der deutsche Bund ist schwach genug, sein Recht nicht geltend zu machen. Er könnte und müßte Repressalien gebrauchen, z. B. den Rhein schließen, den Verkehr abbrechen, es wäre längst seine Pflicht gewesen, Holland mit Gewalt zu zwingen. Doch nein! es könnte weitere politische Folgen haben. Besser ist es, einem andern Volke hinsichtlich der materiellen Interessen dienstbar sein, als Anlaß zu einer möglichen politischen Aenderung geben. Aber was der deutsche Bund nicht will, wird der Zollverein zuletzt gebieterisch fordern. Dieser wird uns bald genug in Conflict mit der Welt bringen; je weiter er sich ausdehnt, desto mehr kommen wir mit anderen Nationen in Spannung. England, Frankreich und Rußland eifern jetzt schon gegen den Zollverein, dort ist es die Presse, in den letzteren Ländern die Regierung. Die Engländer sehen sich durch den Zollverein merkantilisch bedroht, und wenden daher die Sache politisch. Der Zollverein, meinen sie, gefährde die kleineren deutschen Staaten und ihre Fürsten; wogegen sich aber selbst in England gewichtige Stimmen für den deutschen Zollverein erhoben haben. Frankreich sucht durch Holland und Belgien dem Vereine entgegenzuwirken und mit ihnen ein gemeinschaftliches Zollsystem einzugehen. Merkwürdig genug schuf der Wiener Congreß das Königreich der Niederlande offenbar gegen Frankreich, und nachdem es sich in Holland und Belgien getrennt, wird der Zollverein die Veranlassung, daß es sich durch Thiers' Vermittelung für Frankreich erklärt. Wenn sich die Niederlande industriell mit Frankreich verbänden, so ist zur politischen Vereinigung nur Ein Schritt. Hier ist der Keim des Conflictes, in den wir früher oder später mit Frankreich gerathen müssen. Aber auch mit Rußland kann er nicht ausbleiben, ja er ist schon da. Bekanntlich war Preußen mit Rußland in und nach dem Befreiungskriege innig verbunden und verbrüdert. Polen ist durch diese Verbrüderung untergegangen — weniger durch Rußland. Der Zollverein hat uns aber von Rußland entfernt. Die strenge Grenzsperre hat Preußen genöthigt, seine Industrie in Deutschland zu erweitern

6 *

besondere Interesse ein ausländisches sein, wie z. B. die Anschließung an den Zollverband gegen das pecuniäre Interesse der Hansestädte, und damit zugleich ein englisches Interesse ist. Die Selbstbestimmung in den eigenen Angelegenheiten tritt auch schon in den Congressen hervor, denen nur die Oeffentlichkeit mangelt. Wird nun der Zollverein so weit reichen als der Bund, so wird auch die politische Umbildung des letzteren nicht länger aufgehalten werden können, denn der Zollverein ist eine Einheit gemeinschaftlicher Interessen der deutschen Staaten nach Außen: und dies Gemeinschaftliche ist die Nation, das Volk, welches vom Bunde ausgeschlossen ist. Der Zollverein erweckt daher Nationalgefühl, wird Nationalinteresse; der Bund nicht, welcher nur Gemeinsinn der Fürsten ohne das Volk erwecken kann. Jener kann daher die Veranlassung werden, daß das Volk in den Bund aufgenommen werde und die Stände über ihren engen Kreis hinausgehen, daß sie neben der Vertretung ihrer respectiven Staaten, die sie repräsentiren, auch die Nation im Auge haben, so daß es zur Volksvertretung komme, und das deutsche Volk einen Kreis constitutioneller Staaten bilde, deren Stände sich zu einer Vertretung im Ganzen einigen. Es war bisher nur das Sonderinteresse, welches uns so sehr gespalten und verhindert hat, einmüthig zu handeln. Das ist die alleinige Ursache, warum uns die Holländer den Rhein und die Dänen den Sund verschließen. Wenn aber der Zollverein erst alle Bundesstaaten umfaßt, so müssen alle diese Hemmnisse des deutschen Handels und jedes Fortschrittes wegfallen. Alle große Nationen streben nach dem Meere, weil dieses das verbindende Medium der Länder ist. Die Erweiterung nach dem Meere ist eine Erweiterung nach der ganzen Welt hin. In der überseeischen Welt sind einzelne Häfen berühmter und bekannter, als ganz Deutschland, geschweige als mächtige deutsche Staaten. Man weiß in Amerika mehr von Hamburg, als vom Königreiche Preußen; eine einzelne Stadt erregt in dieser Hinsicht ein größeres Weltinteresse, als die ganze Nation, zu welcher sie gehört. Mit Deutschland handelt die überseeische Welt nicht, sondern mit Hamburg, Bremen und Holland. Diese handeln für uns; wir als Nation kommen nicht in Betracht, denn es giebt keine

ist, muß kämpfen; was sich entwickelt, muß im Kampfe zeigen, daß es bestehen kann. Sprach man denn schon vor hundert Jahren von einer russischen Seemacht, und was war vor zweihundertfunfzig Jahren die englische Marine? Und wie gefürchtet stehen sie jetzt da! Wahrlich, es ist ihnen auch nicht leicht geworden, und sie haben den Kampf der Anerkennung kämpfen müssen. Ein Kaiser von Rußland lernte zu diesem Zwecke das Handwerk des Schiffszimmermannes, und Spanien schickte seine unüberwindliche Flotte gegen England. Aber England überwand die Unüberwindlichen und erwarb mit diesem Siege sich seine Größe. Also der Schwierigkeiten wird es für uns genug geben — und wo fände man nicht Schwierigkeiten — aber kämpfen, und im Kampfe muthig aushalten, das ist Sache des Mannes, der Etwas erringen und gewinnen will. —

Drei und zwanzigste Vorlesung.

Preußens politische Parteien. — Erklärt aus dessen Stellung zum Bunde und zu den constitutionellen Staaten. — Der Huldigungstag in Königsberg. — Die Stände Altpreußens. — Die Schrift des Ostpreußen. — Der Minister von Schön. — Woher und Wohin? — Verordnung vom 22sten Mai 1815. — Ihre mögliche Auslegung. — Verhandlungen der Landtage über das Strafgesetzbuch. — Das Gesetz vom 5ten Juni 1823. — Die Verfassungspartei. — Die Partei preußischer Patrioten. — Die Partei des Bestehenden. — Geschichtlich conservative Partei.

Aus unserer Darstellung wird es wohl klar sein, daß die politischen Zustände der Gegenwart in dem gegenseitigen Streben bestehen, entweder die landständische Verfassung in die provinzialständische umzubilden, oder umgekehrt die provinzialständische Verfassung in die landständische. Jenes ist das Stre-

teresse verbündet hatte, wurde die ganze Vergangenheit wieder lebendig, und man wagte Hoffnung zu schöpfen, daß der Art. 13. der Bundesacte, also derjenige Artikel, den Deutschland besonders Preußen zu verdanken hat, und welcher noch keineswegs zurückgenommen war, was gegen die Bundesacte, unser Staatsgrundgesetz wäre erfüllt, und Preußen gegen den Bund auch politisch fortschreiten werde. Das Factum stand fest, daß Preußen mit der Stiftung des Zollvereines gegen den Bund reagirt hatte, aber auch das andere Factum, daß es zum Bunde in seiner alten Stellung verblieb. Preußen steht in der Mitte zwischen dem Bunde und den constitutionellen Staaten, zwischen der Stabilität und dem Streben des Fortschrittes. Es muß daher beides in sich haben und sich vor Augen legen. Eine natürliche Folge davon ist, daß diese Stellung Preußens zum Bunde, so wie zu den constitutionellen Staaten, in Preußen selbst politische Parteien erregen mußte. Die Parteien sind nicht erst in der nächsten Gegenwart geboren, sondern datiren sich schon von dem Anfangspunkte der neuesten deutschen Geschichte, dem Befreiungskriege. Parteien mußten sich gegen einander erheben, im Sinne des Bundes und damit zusammenhängender provinzialständischer Verfassung und absoluter Monarchie, und im Sinne des Volkes und damit zusammenhängender landständischer Verfassung und constitutioneller Monarchie. — Das monarchische Princip hatte sich durch den großen Kurfürsten und dann noch mehr durch Friedrich den Großen geltend gemacht. Eine möglichst vollkommene Verwaltung und Centralisation des ganzen Staatslebens in der Einen Hand des Monarchen war davon die Folge. Die jener Centralisation widerstrebenden alten Stände wurden schon von dem großen Kurfürsten darniedergeworfen. Die preußischen Monarchen herrschten unumschränkt strenge, um nicht zu sagen, despotisch. Sie hatten das Wohl des Landes, aber freilich auf ihre Weise im Auge, wie sie dasselbe ansahen. Wie sehr nun Preußen durch das monarchische Princip gewachsen und groß geworden war, so sehr stellte es sich doch immer mehr heraus, daß dies Princip allein es nicht länger groß zu erhalten vermöge. Die Schlacht von Jena brachte Preußen und damit das Princip selbst an den Rand des Verderbens. Es sah nun

aus in Wünschen und Hoffnungen. Man konnte bei Lebzeiten des hochseligen Königs öfters sagen hören: „es würde nach Seinem Tode anders werden, und Er würde selbst durch ein Testament diese Aenderung veranlassen.“ Alle Gemüther waren daher gespannt auf die ersten Schritte seines Nachfolgers. Die Spannung war eine politische, und diese konnte keine andere sein als das bisherige Resultat der politischen Entwickelung Preußens selbst. Beide Elemente, das monarchische und das volksthümliche, hatten sich im Verlaufe der Geschichte dieses Staates als wahre Lebenselemente Preußens bewiesen, denn ohne sie wäre es verloren gewesen. Insofern waren beide gleich berechtigt, aber wurden nicht augenblicklich als gleich berechtigt anerkannt. Das letztere Princip, welches seit dem Jahre 1819 zurückgedrängt war, drängte sich jetzt mit aller Gewalt wieder vor. Der Thronwechsel gab dazu die Veranlassung, der Huldigungstag in Königsberg die Losung. Se. Majestät der König fragte vor der Huldigung: welche früheren Zusicherungen wollt ihr preußischen Stände bestätigt haben? Und die Stände antworteten: die Vollführung dessen, was im Jahr 1815 und späterhin in ständischer Hinsicht zugesagt worden, und zwar wünschen wir Generalstände, die auf Erfordern Rath geben, damit die obersten Administrationsbeamten, der ständischen Versammlung gegenüber, nicht, wie bei den Provinzial-Landtagen, über die Landtage zu stehen kommen. Die so sprachen, waren die ersten Notabilitäten des Landes, voll Eifer für dieses, und voll Treue im Herzen gegen den König. Wir sehen, dieser Königsberger Verfassungsantrag war besonders eine Reaction gegen die Büreaukratie, von der man gesagt hat, daß sie wie der katholische Klerus das Volk beherrsche und in Unmündigkeit erhalte. Die Stände in Ostpreußen, von dem Pathos des Befreiungskrieges erfüllt, wollten also ihre alten ständischen Privilegien aufgeben und baten um die Erfüllung des Gesetzes vom 22sten Mai 1815. Sie wünschten die Umbildung der Provinzialstände in Reichsstände, dasselbe, was im Jahre 1815 die hannoversche Regierung wünschte. Die Bitte des Königsberger Huldigungs-Landtages um Erfüllung jenes Gesetzes und um Preßfreiheit wurde abgelehnt. Eine Gräfin sang:

„Sie sind Dir also nah, o Herr! zu nah getreten?
Sie haben Dich um Constitution gebeten?
Nun, darum hätten sie Dich nicht gebraucht zu mahnen;
Sie stammen ja, wie wir, vom Volke der Germanen;
Und die Constitution hat wahrlich mir von allen
Constitutionen stets am besten noch gefallen."

Es erschien gleich darauf die Schrift des Ostpreußen, und die constitutionelle Partei fand darin den ersten Ausdruck ihrer politischen Gesinnung. Die Schrift erregte ein außerordentliches Interesse, mit der größten Spannung wurde sie gelesen, ja gierig verschlungen. Man sprach sich frei über die politischen Zustände aus, und es war an der Zeit, daß sich nun die Parteien offen im Schriftwechsel, in Zeitungsartikeln u. dgl. bekämpften. Obgleich der König seine Gesinnung in der ersten Cabinetsordre nach der Huldigung und in der Berliner Huldigungsrede unzweideutig ausgesprochen hatte, so war man doch auf die Verhandlungen der nächsten Provinzial-Landtage gespannt. Bald erscholl die Nachricht, daß die Stadt Breslau eine Adresse, enthaltend die Bitte um Erfüllung der bekann- [redacted]

in der „Bevormundung mündiger Menschen, deren Freiheitsgefühl verletzt werde." Die Regierung habe zur Erweckung und Anerkennung der Mündigkeit des Volkes etwas gethan in den Jahren 1807 bis 1813, und diese Bahn sei durch allerhand Hindernisse von der Beamtengewalt schwierig und unwegsam geworden. Man vollendete nicht, was man begonnen hatte. Im Jahre 1840 schien eine neue Zeit zu beginnen, als der König die preußischen Stände fragte: „welche Privilegien sie bestätigt wünschten?" Denn sie wollten „nur die Vollführung dessen, was im Jahre 1815 und späterhin in ständischer Hinsicht zugesagt ist." „Wohin", fragt nun Schön, „soll der Antrag führen? Was würde die Folge der Zusammenberufung der Generalstände sein? Sie würden allerdings die gewichtigsten Resultate mit sich führen, denn zunächst und vor Allem werden die Generalstände 1) die Verwaltung aller Angelegenheiten, welche nicht Gouvernements-, sondern National- und Communalsachen sind, sich zueignen. Dadurch aber wird eines Theils das Volk an Selbstständigkeit, an Lust und Fähigkeit zu guten Werken und nützlichen Unternehmungen gewinnen, andern Theils auch eine große Zahl der jetzigen Staatsbeamten entbehrlich werden. Die Generalstände werden 2) Auskunft über die Verwaltung der Finanzen fordern, um eine einfachere Verwaltung zu erlangen. Die Zahl der Beamten wird somit auch auf diese Weise vermindert werden. Die Generalstände werden 3) den Theil der Justizverwaltung, bei welchem es besonders auf genaue Kenntniß der Landesverhältnisse und beinahe nur auf gesunden Menschenverstand und natürliches, richtiges Urtheil ankommt, in ihren Kreis ziehen, wodurch einerseits eine bessere Rechtsverwaltung eintreten wird, indem dann der Richter in den Stand kommt, die ihm verbleibenden richterlichen Geschäfte nach Amt und Pflicht zu führen, und andererseits eine abermalige Verminderung der Beamtenzahl erfolgen kann. Es werden 4) auch die Generalstände den Antrag stellen und es sich selbst zur Aufgabe machen, daß die bewaffnete Macht mit dem Volke in engere Verbindung gesetzt und das Volk somit selbst wehrhaft werde. Die ersten Grade der militairischen Ausbildung werden dann um so mehr Sache des Vol-

kes sein, und die Landwehr wird das Band bilden, welches das Volk beständig aufs engste mit der bewaffneten Macht verknüpft. Dies Alles wird dann 5) den Landständen die gebührende Wichtigkeit und die in ihrem Wesen begründete Bedeutsamkeit in und für den Staat geben. In Folge dessen werden die Civil- und Militairbeamten selbst in ihrer Meinung in die Stellung gebracht, in welche die Natur der Sache und der Stand ihrer Verhältnisse in ihrem Amte sie hinweist. Zwei lästige und unerträgliche Uebel, Uebermuth und Servilität werden dann erdrückt, wenigstens in enge Grenzen gewiesen. Auf den Charakter und die Stimmung des Volkes wird dies den wohlthätigsten Einfluß haben. Dem Souverain selbst giebt 6) die ständische Repräsentation für die Würdigkeit und Tüchtigkeit seiner Beamten unfehlbar den besten, vielleicht den einzigen, bleibend wirksamen Prüfstein. Wer vor die Stände zu treten hat, wer Rechenschaft von seiner Verwaltung vor ihnen ablegen muß, kann nicht unwissend und kopflos sein; böser Wille aber muß schnell zu Schanden werden. Um so sicherer kann der Souverain darauf vertrauen,

liebig leiten und führen lassen soll, läßt sich nicht zurückführen. Wenn man die Zeit nicht nimmt, wie sie ist, das Gute daraus ergreift, und es in seiner Entwickelung fördert, dann straft die Zeit." Dies ist in Kurzem der Inhalt dieser Schrift, die um so wichtiger ist, als sie ein Staatsmann, und zwar ein höchst verdienstvoller, in der Wirksamkeit für den Staat ergrauter Mann geschrieben hat.

Es läßt sich hierbei eine Frage nicht abweisen: ob nun die Stände sich auf jene königliche Verordnung vom 21sten Mai 1815 *) buchstäblich auch berufen konnten? Wie, wenn jene Verordnung wirklich einer andern Auslegung fähig wäre, als sie nach dem Königsberger Verfassungsantrage haben sollte? Sie spricht nämlich nicht von Landständen, sondern von Provinzialständen, aus denen Reichsstände gewählt werden sollen. Bedenkt man das Gesetz genau nach den Worten, so enthält es höchstens die Möglichkeit der Umbildung der Provinzialstände in Landstände, aber nicht ausdrücklich die Einführung dieser. Nach den Worten des Gesetzes war das Gesetz erfüllt, wenn der König Reichsstände einführte, eine Vertretung des ganzen preußischen Staates, nicht blos der besonderen Provinzen, — aber nach dem provinzialständischen und deshalb monarchischen Principe, denn die Reichsstände sollten aus den Provinzialständen gewählt werden. Dieser Sinn lag aber nicht im Königsberger Verfassungsantrage, und doch wäre das Gesetz er-

---

*) Die Verordnung vom 22sten Mai 1815 lautet:

§. 1. Es soll eine Repräsentation des Volks gebildet werden.

§. 2. Zu diesem Zwecke sind

a) die Provinzialstände da, wo sie mit mehr oder minderer Wirksamkeit noch vorhanden sind, herzustellen, und den Bedürfnissen der Zeit gemäß einzurichten.

b) Wo gegenwärtig keine Provinzialstände vorhanden, sind sie anzuordnen.

§. 3. Aus den Provinzialständen wird die Versammlung der Landes-[illegible]anten gewählt, die in Berlin ihren Sitz haben soll.

[illegible]samkeit der Landes-Repräsentanten erstreckt sich auf [illegible] über alle Gegenstände der Gesetzgebung, welche die [illegible] Eigenthumsrechte mit Einschluß der Besteuerung

füllt gewesen. Ehe der Huldigungslandtag auf die Erfüllung jener Verordnung drang, hätte man vor allen Dingen über die mögliche Auslegung des Gesetzes im Reinen sein und hätte diese festgestellt werden müssen. Was ist der Sinn des Gesetzes und welcher Auslegung ist er fähig? Danach hätte gefragt werden sollen. Der Königsberger Verfassungsantrag, so scheint es, ging mehr vom juristischen, als vom politischen Standpunkte aus Daher mußten sogleich Parteien hinsichtlich der Auslegung des Gesetzes entstehen, welche den Sinn bald so, bald anders faßten. Diejenigen Mitglieder des Königsberger Huldigungstages, welche den Verfassungsantrag machten — nur fünf Mitglieder desselben schlossen sich aus — interpretirten das Gesetz im constitutionellen Sinne und hielten jede andere Auslegung für unmöglich; sie behaupteten: das Gesetz enthalte ganz bestimmt das Versprechen der allgemeinen Volksvertretung. Allerdings. Aber wie gesagt, in welchem Sinne, landständischer oder provinzialständischer? Ganz genau und wörtlich das letztere. Die Verfassungspartei hätte dies wohl bedenken sollen und den Antrag nicht im Sinne einer Rechtsforderung stellen dürfen. Es war vielleicht nicht politisch, diese Verhandlungen auf das juristische Gebiet hinüberzuspielen. Jene Verordnung steht fest, denn sie ist nicht zurückgenommen, und enthält das Versprechen, daß aus den Provinzialständen Reichsstände gebildet werden sollen. Also hat das Volk ein Recht sie zu verlangen, und Reichsstände, die aus Provinzialständen gebildet werden, sind Landstände: so argumentirte die Verfassungspartei. Sind sie wirklich Landstände im constitutionellen Sinne und nach der Interpretation des Königsberger Huldigungstages, so dürfen sie nicht Provinzialstände bleiben und nicht aus Provinzialständen Landstände gewählt werden, die blos eine berathende, nicht aber eine gesetzgebende Stimme haben. Es heißt aber §. 4. der Verordnung ausdrücklich, daß sich die Wirksamkeit der Landes-Repräsentanten „auf die Berathung" über alle Gegenstände der Gesetzgebung erstrecken, das heißt [illegible]ber nicht, daß sie eine gesetzgebende Kraft im landständischen [illegible]e haben soll, sondern eben jener „Berathung" wegen ist [illegible]n provinzialständischen Sinne zu nehmen. Se. Majestät [illegible] König hat aus den Provinzialständen Reichsstände nach

Berlin berufen, Er kann daher sagen: „Ich habe das Versprechen jener Verordnung erfüllt.“ Und doch Er Selbst und Alle werden jene Reichsstände immer noch für Provinzialstände, nicht für Landstände halten. So lange es aber jene giebt, sind diese nicht, welche die Vertretung aller materiellen und geistigen Interessen erfordern. In dem Königsberger Verfassungsantrage, der vorzugsweise von hohen Staatsbeamten und dem Adel ausging, spricht sich das Bedürfniß jener Umbildung aus, denn sie wollten besondere ständische Rechte aufgeben und allgemeine ständische Rechte dadurch erlangen. Die Verfassungspartei beging, wie bemerkt, wohl darin einen Fehler, daß sie sich mit ihrem Antrage auf das formelle Rechtsgebiet begab. Wenn etwas als ein Recht gefordert wird, so ist der Rechtsstreit unvermeidlich und die Sache zweifelhaft. Es gilt in absolut monarchischen Staaten bekanntlich als Recht, daß der nachfolgende Herrscher nicht an das Regierungsprincip seines Vorgängers gebunden ist. Es will mir scheinen, die Verfassungspartei hätte bei ihrem Wunsche nach constitutioneller Verfassung, und deshalb bei ihrem Antrage, auf jene Zeit zurückgehen müssen, wo Preußen für ganz Deutschland der Morgenstern der Freiheit war und die constitutionelle Verfassung ins Leben gerufen, vertreten und vertheidigt hatte; sie hätte daran erinnern müssen, wie dieses Princip noch in den Gemüthern lebendig sei, wie es aus dem Befreiungskriege und der ganzen Entwickelung Preußens zu jener Zeit herausgeboren worden, wie es einzig und allein die Rettung des Staates bewirkt und das neue Staatensystem gebildet, ja wie es sich schon in manchen Einrichtungen, in der Städteordnung und Militairverfassung verwirklicht habe; wie von Preußen der Zollverein ausgegangen sei, und damit eine Annäherung an die constitutionellen Staaten bereits ausgesprochen und bewirkt worden, wie dieser Verein der Weg werden könne zu einer höheren politisch-nationalen Vereinigung, ja vielleicht der einzige Weg, auf dem die wahre politische Einheit Deutschlands erreichbar sei. Es hätte vielleicht die ganze Verordnung, auf die man sich als auf einen Rechtsgrund berufen, in dieser Beziehung als nicht mehr zeitgemäß vorgestellt, ja wohl gar ignorirt werden dürfen. Es wäre der juristische Ton, das formelle Rechtsgebiet wenigstens vermieden worden. Wir Deutsche sind leider gewohnt, den politischen Streit mit dem juristischen

vielfach zu verwechseln, oder gar diesen für jenen zu halten, und die Juristen blos darum, weil sie Juristen sind, als Politiker anzusehen. Die Königsberger, meinen Viele, hätten den Antrag gar nicht machen sollen, das habe nur Verwirrung und Streit hervorgebracht. Aber sie haben ihn gemacht, und hätten ihn ohne ein inneres Bedürfniß nicht gemacht, da nur fünf dissentirende Stimmen waren. Immerhin verwerfe man den Antrag und billige ihn nicht, aber das Bedürfniß wird man nicht leugnen und ohne Weiteres abweisen können. Uns kümmert die Frage nicht: hätte er sein sollen oder nicht? sondern die: woher das Bedürfniß? Ist dasselbe ohne Berechtigung? Wir wollen hier nicht untersuchen, ob Preußen im Ganzen schon reif für eine Repräsentativverfassung sei, ob diese zeitgemäß sei u. s. w., wenn es gleich an Bildung nicht fehlt, und diese sogar hoch gepriesen wird; wir haben nur das Bedürfniß vor Augen und wollen es erläutern. Es zeigt sich zunächst als Bedürfniß einer Partei: diese hat gesprochen, und das Bedürfniß kann daher nicht wegraisonnirt werden. Es ist auch durch die geschichtliche Entwickelung Preußens vom [redacted]



Ständen nicht gerade widersprochen, aber sie fand doch nur mit Verwahrung der particulären ständischen Interessen Eingang. Es kamen Petitionen von großen Städtecommunen an die Provinzialstände um Erweiterung der ständischen Verfassung durch eine gemeinsame Versammlung der Ausschüsse, nämlich allgemeiner Reichsstände. Aber selbst der preußische Landtag schien sein Princip zu verleugnen, welches er am Huldigungstage, sechs Monate vorher gewünscht und ausgesprochen hatte. Er begegnete nämlich mehreren Petitionen um Ertheilung einer Verfassung mit den Worten: „Se. Majestät der König habe die Entwickelung der ständischen Wirksamkeit, welche er im Landtagsabschiede im vorigen Jahre verheißen und die allein der Huldigungslandtag habe herbeiführen wollen(??), zu verwirklichen begonnen: man könne also Seiner Fürsorge diese Angelegenheit vertrauungsvoll überlassen." Es ist sicherlich nicht der Fall, daß der Huldigungslandtag nichts weiter gewollt habe, als eine Entwickelung der ständischen Wirksamkeit im provinzialständischen Sinne. Er hätte sich mit der Supplirung der Verordnung vom 22. Mai 1815 durch das Gesetz vom 25. Juni 1823 begnügen können, und brauchte seine ständischen Rechte nicht freiwillig zum Opfer bringen zu wollen. So erkannte der preußische Landtag die provinzialständische Verfassung an und gab sein früheres Princip auf, anstatt es festzuhalten. Die Regierung durfte nach der Antwort des preußischen Landtages auf die Petitionen in dem Antrage des Huldigungslandtages eine Uebereilung erblicken und durfte dadurch noch mehr in ihrem Principe der provinzialständischen Verfassung bestärkt werden. In Schlesien erhob sich die ganze Ritterschaft — und wie sich von selbst versteht — die Standesherren gegen die Petition der Stadt Breslau. Alle Versuche in den anderen Provinzen, eine angemessene Vertretung der Städte und Landgemeinden auf den Provinzial-Landtagen zu erreichen, fanden an der Ritterschaft den hartnäckigsten Widerstand, in deren Interesse es liegt, die provinzialständische Verfassung zu fixiren und sich gegen alle Umbildung derselben in landständische zu sträuben. Die Landtage in diesem Jahre haben wichtige Propositionen zu berathen gehabt, z. B. sämmtliche Landtage das Strafgesetzbuch. Hier war es am Orte, und es konnte sich wieder zeigen, ob die Majo-

rität der Landtage constitutionellen Sinn habe, oder nicht. Im erstern Falle mußten sie auf Oeffentlichkeit und Mündlichkeit im Criminal- und Civilprozesse antragen. Auf vier Landtagen der Provinzen Sachsen, Brandenburg, Schlesien und Rheinprovinz wurden darauf lautende Petitionen eingebracht. Auf dem erstern wurde die Frage nach Oeffentlichkeit im Civilprozesse bei Seite gestellt, „weil der Antrag namentlich nichts mehr als eine weitere Ausdehnung des durch das Gesetz vom 1. Juni 1833 eingeführten summarischen Prozeßverfahrens bezwecke. Uebrigens greife der Antrag so tief in alle Verhältnisse, daß man sich um so mehr hüten müsse, denselben zu befürworten, als, wie bekannt, eine Revision der Civilprozeßordnung zu erwarten stehe." Nun, man sollte denken, der Landtag hätte gerade zwei wichtige Gründe zur „Befürwortung" und nicht zur „Verwerfung" angegeben. Greift der Antrag wirklich so tief in alle Verhältnisse, steht in der That eine Revision der Civilprozeßordnung bevor: um so mehr Grund, daß der Landtag seine Wünsche äußere. Ueber die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit im Criminalprozesse ist auch lebhaft debattirt worden. Die bewährtesten Criminalisten hätten sich [redacted]

des moralischen Zustandes erhalten."" Man sollte meinen, daß gerade beim geheimen Verfahren ein unschuldig Angeklagter „nicht zu reparirende Makel" erleide. Das gewöhnliche Wort des Volkes heißt: „er hat sich durchgelogen." Das Volk kennt den Hergang der Sache nicht, und bildet sich und muß sich seine eigene Meinung im Gegensatze zum richterlichen Urtheile bilden. Dadurch kann aber nimmermehr Vertrauen zum Rechte und Gesetz erweckt werden, denn von einem Rechtsverfahren, wovon das Volk die Meinung hat, daß man sich durchlügen könne, kann es nichts Gutes erwarten. Ja es geht so weit, daß das Volk die Meinung äußert: „den Verbrechern helfe man durch", und obgleich dies so entschieden unwahr ist, so sieht man doch hieraus die Meinung des Volkes von der geheimen Rechtspflege. Zu verwundern ist es, wie sich nach dem Contrasprecher eine so entschiedene Majorität für ihn bilden konnte, wie sogar vermittelnde Vorschläge abgelehnt und der Antrag auf Oeffentlichkeit mit 43 gegen 14 und auf Mündlichkeit mit 30 gegen 27 Stimmen verworfen wurde. Es liegt jedenfalls an den Zeitungen, welche die Gründe gegen die Oeffentlichkeit nicht so wiedergegeben haben, wie sie der ehrenwerthe Contraredner selbst ausgesprochen. Denn sonst müßten wir rufen: „O Wunder über Wunder!" Es stellt sich hier wieder recht deutlich heraus, wie mangelhaft und unvollkommen die Landtagsmittheilungen in den Zeitungen sind, und wie es wahrhaft Noth thue, die unbedingte Oeffentlichkeit der Landtagsverhandlungen und Landtagssitzungen von Sr. Majestät zu erbitten. Von diesem Bedürfnisse durchdrungen, stellte der schlesische und der rheinische Landtag nur gegen 4 dissentirende Stimmen den Antrag: „die Oeffentlichkeit der Landtagssitzungen von der Gnade Sr. Majestät zu erbitten"; ferner: „daß in den Protokollen über die Landtagsverhandlungen die Namen der Redner genannt werden möchten und ein vollständiger Abdruck derselben durch Redaction von Landtagsblättern stattfinden möge."

Eine Menge von Petitionen waren auch eingegangen wegen besserer Repräsentation der Städte und der Landgemeinden, und zwei wegen Vertretung des Handels- und Fabrikstandes in den Städten und auf dem platten Lande. Doch diese Petitionen wurden, wie vorauszusehen war, wegen des großen Uebergewichts

des Ritterstandes niedergeschlagen. Aber auch Städte- und Rusticalabgeordnete müssen dagegen gestimmt haben. Dagegen wurde die Petition zu bevorworten beschlossen, „den Betrieb bürgerlicher Gewerbe nicht länger als Bedingung der Wählbarkeit städtischer Landtagsabgeordneten bestehen zu lassen, und das Erforderniß eines zehnjährigen Besitzes für die Wählbarkeit eines städtischen Abgeordneten auf eine fünfjährige Dauer der Besitzzeit zu beschränken, ferner die als Bedingung zur Wahlfähigkeit eines Abgeordneten der Landgemeinden jetzt erforderlichen jährlichen Steuerbeträge von 12 Rthlr. auf 6 Rthlr., und in den Kreisen, wo sie schon jetzt nur auf 6 Rthlr. festgesetzt seien, auf 3 Rthlr. herabzusetzen." Es wurde auch über drei Petitionen verhandelt, welche auf Einführung der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Prozeßverfahrens im Criminal- und Civilprozesse gerichtet waren. Die eine Petition war von Landgemeinden des Neißer und Schweidnitzer Kreises, die beiden anderen von zwei Stadtcommunen gestellt. Das Resultat der Berathung war, „in der Adresse an Se. Majestät den König" darauf anzutragen: „daß es der Weisheit des hohen Gesetzgebers gelingen möge,

war auch folgender: „Mit gespannter Aufmerksamkeit sind Ew. Majestät treue Stände den Berathungen gefolgt, welche mit den vereinigten ständischen Ausschüssen am Schlusse des vergangenen Jahres stattgehabt haben. Wenn diese Berathungen den Erwartungen, die Ew. Majestät hegten, in reichem Maße entsprochen haben, so darf dieser Erfolg den Vertretern aller Provinzen zu einem um so größeren Verdienste gereichen, als sie sowohl durch das ihnen vorgeschriebene Reglement in Beziehung auf die Art und den Kreis ihrer Berathungen beengt, wie durch die Bedeutung ihrer Beschlüsse untergeordnet erscheinen. Ew. Majestät getreue Stände des Großherzogthums Posen erblicken in der Vereinigung der ständischen Ausschüsse eine Fortbildung der ständischen Verfassung; sie halten aber dafür, daß ihre Wirksamkeit nur dann volle Bedeutung gewinnen kann, wenn mit dieser Vereinigung auch alle diejenigen Institutionen ins Leben treten, welche durch die Allerhöchste Verordnung vom 22. Mai 1815 verheißen worden sind." Darauf erwiederte der König vom 12. März 1843 in einer strengen Cabinetsordre: „daß Er die in dieser Adresse ausgesprochenen Gesinnungen und Anträge in hohem Grade mißbillige", und fährt fort: „Die übereilte Beurtheilung der Wirksamkeit der ständischen Ausschüsse ist nicht geeignet, einen Einfluß auf Unsere wohlerwogene Absicht bei Gründung dieser Institution zu üben. Wir wollen in Gnaden die Aeußerungen nicht näher erörtern, welche auf ein Gebiet übergreifen, das Unserer Erwägung und Entschließung vorbehalten bleiben muß, noch die unangemessene Berufung auf eine Verordnung (vom 22. Mai 1815), welche, wie Wir dies bereits in dem Landtagsabschiede für das Königreich Preußen vom 9. September 1840 ausdrücklich erklärt haben, völlig unverbindlich für Uns ist, da schon Unseres in Gott ruhenden Herrn Vaters Majestät, von denen dieselbe ausgegangen, ihre Ausführung mit dem Wohle Ihres Volkes nicht vereinbar fanden und das Gesetz vom 5. Juni 1823 an ihre Stelle treten ließen"! *) Der rheinische Landtag hat das neue Strafgesetzbuch

*) Das Gesetz lautet:
§. 1. Es sollen Provinzialstände in Unserer Monarchie in Wirksamkeit treten.
§. 2. Das Grundeigenthum ist Bedingung der Standschaft.

In dieser Schrift wird die andere Partei die eigensüchtige genannt, weil sie solche Beschränkung wolle, auch die ungläubige, blos wissende. Sie berief sich dabei auf einen Theil der Hardenbergschen Rede vom 23. Februar 1830, wonach der König wesentlich als ein guter Vater seiner treuen Unterthanen bezeichnet wird, indem darin die Frage aufgeworfen werde: „ob ein Vater von seinen Kindern, an deren Bildung er seine ganze Kraft gesetzt habe, eine Einmischung in das Regiment des Hauses und eine Beschränkung desselben dulden möge?" Als wenn die Kinder immer Kinder blieben. Die Theorie dieser Partei vom Staate ist Patriarchat; der Staat ist nach ihnen ein patriarchalisches Verhältniß zwischen dem Fürsten und den Unterthanen. Sie lehrt ferner, das Verhältniß von Fürst und Volke komme allein aus dem Glauben und hänge zusammen mit der Liebe Gottes, denn jenes Verhältniß sei von Gott geordnet. Die Kategorien, welcher sich diese Partei theoretisch für den Staat und die Politik bedient, sind: „erwecken, lenken, zügeln." Durch diese Theorie will sie wissenschaftlich den Abfall Preußens von der politischen Bewegung nach dem Befreiungskriege rechtfertigen. Darauf reducirt sie auch alle Verordnungen während jener Zeit, welche den politischen Fortschritt betreffen, besonders die Verordnung vom 22sten Mai 1815 und alle anderen, die der Zeit des Befreiungskrieges angehören: alle diese Verordnungen gehören zu den Erweckungsmitteln, welche sich auf die Dauer der Zeit nicht mit einem geordneten Zustande vertragen, und zu lenken und zu zügeln waren. Natürlich behauptet sie, daß das erwähnte Gesetz vollständig ausgeführt worden sei. Es giebt noch mehrere Schriften dieser Art, die mit der erwähnten mehr oder weniger, aber besonders darin übereinstimmen, daß sie das landständische Princip und die constitutionellen Verfassungen als „Geburten der Furcht und des Mißtrauens", ja wohl gar des „Unglaubens", des „Sündenfalles" und des „Satans" bezeichnen. Der Königsberger Verfassungspartei, als der landständischen, trat eine andere entgegen, welche wir die provinzialständische nennen können, und die geschichtlich nicht weniger berechtigt ist, als jene. Sie nennt sich selbst die Partei „Preußischer Patrioten" und besteht aus den Gliedern des ostpreußischen Territorialadels und vie-

ließ er das erwähnte Berufungsdecret an die Prov
m 23. Februar. Außer diesen Parteien giebt es noc
e, welche die Mitte zwischen den genannten Parte
e erste dieser neuen Parteien hält sich an das Best
irt sich schon aus dem Jahre 1839 *). Man kann s
des Bestehenden, auch die Partei der Garantien, a
chtlich-politische Partei, auch die Partei der Beamt
se Garantien findet sie geschichtlich verbürgt, thei
rakter der preußischen Herrscher, theils in den In
preußischen Staates, wie diese sich historisch gebil
se Partei hält es darum mit der provinzialständisch
n die landständische. Sie spricht stets von der Ei
sten mit dem Volke, vermittelst deren der Fürst nur t
s thun würde. Wozu also eine landständische Ve
Partei der Garantien beruft sich auf die Geschicht
Beweis gebe, daß die preußischen Könige stets mit d
hen Schritt gehalten, und dieses „im Hause Hoh
Charte und die Republik habe." Dann hebt sie di
igkeit der preußischen Gerichte, die Vortrefflich
nzwesens, die wohlgeordnete Verwaltung, die Mi
ssung, welche den Keim politischer Freiheit enth
, zeitgemäße Regierung u. s. w. hervor — und schließ
die provinzialständische Verfassung für den preußisch

wegen Ungleichartigkeit der Provinzen, nach Lage, Verfassung, Cultur, durchaus eine Centralgewalt erforderlich sei, welche aber dem Nationalgeiste gemäß sein müsse. Beide Parteien sind streng conservativ in ihrem Sinne und sind gegen das landständische Princip gerichtet. Jedoch wird man bald erkennen, daß die Umstände schon auf beide Parteien mehr oder minder eingewirkt haben. Die Reaction gegen das Streben nach landständischer Verfassung in Preußen, gegen die Verfassungspartei, finden wir also theils bei einer Partei, welche streng an der unumschränkten Machtvollkommenheit festhält, theils bei einer andern Partei, die die bestehenden Zustände Preußens als ihrer geschichtlichen Entwickelung vollkommen gemäß ansieht, und welche alle Entwickelung des Staates blos in administrativer Hinsicht durch die Büreaukratie gelten läßt, theils bei einer dritten Partei, welche, wie die erste, aller politischen Veränderung entgegenwirkt, aber nicht im Sinne dieser Partei, um die unumschränkte Macht des Königs zu bewachen, sondern darum, weil sie in jeder Veränderung und Umbildung der politischen Verfassung Preußens eine Schwächung desselben nach Außen gegen andere Staaten erblickt. Wir können alle diese Parteien politisch auf den einfachen Gegensatz der provinzialständischen Partei, welche in die drei letztgenannten Parteien zerfällt, und der landständischen zurückführen. Dieser Gegensatz durchdringt in Preußen Alles und wir müssen ihn daher weiter verfolgen. —

ler dortigen Beamten. Also sogar unser deutscher Adel ist politisch entzweit, ein Theil ist constitutionell, ein anderer streng monarchisch gesinnt. Die wörtliche Erklärung der preußischen Patrioten ist: „Wir melden, daß unser König von Gottes Gnaden Herr sei über sein Volk, nur allein regiere, und der Stände Gutachten nur Rath, aber kein Gesetz sei." Der König billigte die Gesinnung dieser Partei, aber nicht unbedingt; denn während sie streng festhielt an dem provinzialständischen Elemente, entließ er das erwähnte Berufungsdecret an die Provinzialstände vom 23. Februar. Außer diesen Parteien giebt es noch zwei andere, welche die Mitte zwischen den genannten Parteien halten. Die erste dieser neuen Parteien hält sich an das Bestehende und datirt sich schon aus dem Jahre 1839 *). Man kann sie die Partei des Bestehenden, auch die Partei der Garantien, auch die geschichtlich-politische Partei, auch die Partei der Beamten nennen. Diese Garantien findet sie geschichtlich verbürgt, theils in dem Charakter der preußischen Herrscher, theils in den Institutionen des preußischen Staates, wie diese sich historisch gebildet haben. Diese Partei hält es darum mit der provinzialständischen Partei gegen die landständische. Sie spricht stets von der Einheit des Fürsten mit dem Volke, vermittelst deren der Fürst nur thue, was dieses thun würde. Wozu also eine landständische Verfassung? Die Partei der Garantien beruft sich auf die Geschichte, welche den Beweis gebe, daß die preußischen Könige stets mit dem Volke gleichen Schritt gehalten, und dieses „im Hause Hohenzollern die Charte und die Republik habe." Dann hebt sie die Selbstständigkeit der preußischen Gerichte, die Vortrefflichkeit des Finanzwesens, die wohlgeordnete Verwaltung, die Municipalverfassung, welche den Keim politischer Freiheit enthalte, die weise, zeitgemäße Regierung u. s. w. hervor — und schließt daraus, daß die provinzialständische Verfassung für den preußischen Staat die alleingemäße sei. — Die zweite Partei betrachtet Preußen ausschließlich als europäische Macht, hält sich rein an das Factische und läßt sich auf theoretische Erörterungen nicht ein. Sie hält sich an die Umstände und Thatsachen, an die Verhältnisse nach [illegible] die Beziehungen nach Außen. Sie hält dafür, daß

[illegible] der preußischen Zustände.

wegen Ungleichartigkeit der Provinzen, nach Lage, Verfassung, Cultur, durchaus eine Centralgewalt erforderlich sei, welche aber dem Nationalgeiste gemäß sein müsse. Beide Parteien sind streng conservativ in ihrem Sinne und sind gegen das landständische Princip gerichtet. Jedoch wird man bald erkennen, daß die Umstände schon auf beide Parteien mehr oder minder eingewirkt haben. Die Reaction gegen das Streben nach landständischer Verfassung in Preußen, gegen die Verfassungspartei, finden wir also theils bei einer Partei, welche streng an der unumschränkten Machtvollkommenheit festhält, theils bei einer andern Partei, die die bestehenden Zustände Preußens als ihrer geschichtlichen Entwickelung vollkommen gemäß ansieht, und welche alle Entwickelung des Staates blos in administrativer Hinsicht durch die Büreaukratie gelten läßt, theils bei einer dritten Partei, welche, wie die erste, aller politischen Veränderung entgegenwirkt, aber nicht im Sinne dieser Partei, um die unumschränkte Macht des Königs zu bewachen, sondern darum, weil sie in jeder Veränderung und Umbildung der politischen Verfassung Preußens eine Schwächung desselben nach Außen gegen andere Staaten erblickt. Wir können alle diese Parteien politisch auf den einfachen Gegensatz der provinzialständischen Partei, welche in die drei letztgenannten Parteien zerfällt, und der landständischen zurückführen. Dieser Gegensatz durchdringt in Preußen Alles und wir müssen ihm daher weiter verfolgen. —

Vier und zwanzigste Vorlesung.

Revision der Gesetze. — Ihr Begriff. — Gesetzesrevision Friedrichs des Großen. — Die Cabinetsordre vom 14. April 1780. — Carmer. — Suarez. — Schlosser. — Thibaut. — Savigny. — Die Ordonnanzen Ludwigs XVI. — Gesetzesrevision Napoleons. — Anordnung einer allgemeinen Gesetzesrevision durch Friedrich Wilhelm III. — Cabinetsordre vom 28. Februar 1842. — Mündliches und schriftliches Verfahren. — Bericht des Herrn von Kamptz. — Städteordnung von 1808. — Die betreffende Rescripte. — Revidirte Städteordnung von 1831. — Adelsfrage. — Geschichtliche Bildung des Adels. — Gegensatz des Adels. — Adelsreunionen. — Persönlicher Adel. — Politischer Adel. — Umbildung des Adels. —

Wie im Politischen überhaupt, so haben wir auch in Betreff der Gesetzgebung in Preußen den Gegensatz des monarchischen und damit zusammenhängenden provinzialständischen Princips und des Volksthümlichen, welchen wir einfach als den Gegensatz des Geheimen und Oeffentlichen bezeichnen können. Wo die Stände als Provinzialstände blos eine berathende Stimme haben, keine gesetzgebende, und wo noch das Princip der Verwaltung und Beamtenhierarchie so mächtig ist, kann die Gesetzgebung und damit auch ihre Revision schwerlich einen öffentlichen Charakter annehmen, wenngleich das Princip der Oeffentlichkeit seit dem Befreiungskriege immer mehr ein Bedürfniß geworden ist.

Es liegt in der Natur alles Gesetzgebens, daß das Gesetzprüfen davon unzertrennlich ist. Gesetz ist ein Allgemeines und gehört der Vernunft an. Die Vernunft, der Geist giebt die Gesetze, er prüft sie auch, darum ist die gesetzgebende Vernunft, der Geist in seiner Gesetzlichkeit, fortwährend in der Entwickelung begriffen. Das Gesetzprüfen ist die eigentliche Revision der Gesetze, und von diesem ist wieder das Gesetzgeben untrennbar. Mit der Gesetzesrevision entstehen zugleich neue Gesetze, die gesetzprüfende Vernunft geht mit der gesetzgebenden Hand in Hand, eine weist auf die andere als ihre Ergänzung hin, keine läßt sich ohne die andere denken. Bei veränderten Umständen und weiter sich erge-

bender Bildung wird eine Revision der Gesetzgebung sich immer aufdringen. In der neueren Zeit tritt uns dies Bedürfniß besonders unter Friedrich dem Großen entgegen. Friedrich der Große *)

---

*) Friedrich der Große berief an die Stelle des Kanzler von Fürst den Herrn von Carmer, und erließ am 14. April 1780 eine Cabinetsordre, in welcher er die Abfassung eines neuen Gesetzbuches mit folgenden Worten anbefahl: „Was endlich die Gesetze betrifft, so finde ich es unschicklich, daß solche größtentheils in einer Sprache geschrieben sind, welche diejenigen nicht verstehen, denen sie doch zu ihrer Richtschnur dienen sollen. Eben so ungereimt ist es, wenn man in einem Staate, der doch seinen unstreitigen Gesetzgeber hat, Gesetze duldet, die durch ihre Dunkelheit und Zweideutigkeit zu weitläufigen Disputen der Rechtsgelehrten Anlaß geben, oder wohl gar darüber: ob dergleichen Gesetz oder Gewohnheit je existirt oder eine Rechtskraft erlangt hat? wodurch weitläufige Prozesse veranlaßt werden müssen. Ihr müßt also vorzüglich dahin sehen, daß alle Gesetze für Unsere Staaten und Unterthanen in ihrer eigenen Sprache abgefaßt, genau bestimmt und vollständig gesammelt werden. — Da nun aber fast jede Unserer Provinzen ihre besondere Verfassung, Statuten und Gewohnheiten hat, welche sehr von einander verschieden sind, so muß für jede derselben ein eigenes Gesetzbuch gesammelt und darin alles eingetragen werden, wodurch sich die Rechte der einen Provinz von denen der andern unterscheiden. — Weilen aber dennoch dergleichen Provinzial-Statuten und Gewohnheiten sich nur auf gewisse Gegenstände einschränken und keine allgemeinen, noch weniger aber vollständigen Rechtsregeln enthalten, das Corpus juris von Kaiser Justinian, als das subsidiarische Gesetzbuch fast aller europäischen Staaten, von vielen Jahrhunderten her auch bei Uns angenommen worden ist: so kann dieses auch künftig nicht ganz außer Acht gelassen werden. Inzwischen ist bekannt, daß dieses römische Gesetzbuch größtentheils nur eine Sammlung der Meinungen und Entscheidungen der Rechtsgelehrten in einzelnen Fällen enthält, sich vielfältig auf die alten und jetzt gar nicht mehr passenden römischen Verfassungen und Formalitäten bezieht, auch mit vielen Widersprüchen angefüllt ist. Es muß also nur das Wesentliche, mit dem Naturgesetz und der heutigen Verfassung Uebereinstimmende, aus demselben abstrahirt, das Unnütze weggelassen, Unsern eigenen Landesgesetzen am gehörigen Orte eingeschaltet und solcher Gestalt ein subsidiarisches Gesetzbuch, zu welchem der Richter beim Mangel der Provinzialgesetze recurriren kann, angefertigt werden." Man theilte das Gesetzbuch von 1784 — 88 in sechs Abtheilungen als bloßen „Entwurf" dem Publikum mit, um, bevor es wirkliche Gesetzeskraft erhalte, die Meinungen und Erinnerungen desselben, besonders der Sachverständigen, zu sammeln. Die Abtheilungen wurden nach einander an die berühmtesten praktischen und

Die Restauration in Frankreich blieb auch in dieser Hinsicht nicht ohne Rückwirkung auf Preußen. Die Competenzconflicte, ein Product derselben, wurden auch zu uns herübergebracht. Aber bei uns ist die Sache doppelt so schlimm, weil sie die richterliche Selbstständigkeit gefährdet und weil bei uns kein eigentlicher Verwaltungsprozeß, wie in Frankreich, stattfindet, um die Streitigkeiten zwischen den Beamten und den anderen betheiligten Personen zu richten. Seitdem ist der summarische Prozeß eingeführt, welcher ohne öffentliches Verfahren aber bedeutungslos ist. Welchen Contrast bildet damit der noch bestehende eximirte Gerichtsstand und vor Allem die Patrimonialgerichtsbarkeit! In gerichtlicher Hinsicht waren in Preußen öffentliche Elemente bereits vorhanden: wie der öffentliche Ankläger, der Generalfiskal, welcher von der Büreaukratie längst unterdrückt werden ist. Das geheime Verfahren hängt noch mit der Bevormundung zusammen — denn der Richter ist Kläger, Vertheidiger und Richter in Einer Person — und paßt durchaus und allein zu dem streng monarchischen und provinzialständischem Principe. Das Volk ist gegen ein solches Verfahren mißtrauisch, und wogegen man mißtrauisch ist, das liebt man nicht. Zu der Oeffentlichkeit des Verfahrens aber hat es unmittelbar Zutrauen, es sieht, wie es zugeht, stellt sich vertrauungsvoller vor Gericht, weil es die Meinung hat, daß so viele Menschen nicht das Unrecht zulassen können, und übt durch seine Gegenwart auf den Richter einen heilsamen Einfluß. Richter und Sachwalter sind dadurch öffentliche Beamte, stehen dem Volke nicht als unbekannte Personen gegenüber, als bloße Diener der Regierung, sondern als Sachwalter und Beschützer des Rechtes des Volkes, als Vertheidiger seines von ihm aufgestellten Willens, gelangt es zu der Ueberzeugung, daß der Richter auch diesen seinen Willen respectirt. Indem das Volk zur Rechtspflege Vertrauen hat, gewinnt es auch Vertrauen zu der Regierung selbst, die ihr geheimnißvolles Wesen aufschließt, und ihre Tiefe ihm vor Augen legt. Es ist daher auch wahrhaft politisch, anstatt des geheimen das öffentliche Verfahren einzuführen. Nach Staatsrathsbeschluß soll zwar der Angeklagte nach geheimer Untersuchung öffentlich vor dem Richter durch einen Anwalt vertheidigt werden oder sich selbst vertheidigen können, aber das Geheime und Oeffentliche schließen einander aus, obschon

darin die Anerkennung der Oeffentlichkeit vom Staatsrathe selbst ausgesprochen ist. Seitdem ist die Stimme für das öffentliche Verfahren immer lauter geworden. Bekanntlich ist der Gegensatz des geheimen und öffentlichen Verfahrens im Ministerium selbst hervorgetreten, wo das letztere den Sieg behalten zu wollen scheint. Se. Majestät der König hat wegen Beschleunigung der Revision der Criminal- und Civilprozeßordnungen, der Hypotheken- und Depositalordnung eine Cabinetsordre vom 28. Februar 1842 erlassen. Die Entscheidung der Controverse zwischen mündlichem und schriftlichem Verfahren, über Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Anklage- und Inquisitionsprozeß, kann durch jene Cabinetsordre nur beschleunigt werden. Damit hängt auch zusammen, daß die davon abhängige Gerichtsverfassung und die Grenzen der Polizei- und Justizgewalt näher bestimmt werden. Es ist erfreulich, daß diese Cabinetsordre auf baldige Vollendung der Arbeiten der Gesetzcommission dringt, und überall das praktische Bedürfniß festzuhalten besiehlt. Es soll nicht so sehr darauf ankommen, das allgemeine Landrecht umzuarbeiten, als die aus demselben durch neuere Gesetze aufgehobenen Bestimmungen auszusondern, an die Stelle der unpraktisch gewordenen oder in der Praxis nicht bewährt gefundenen Bestimmungen andere in Vorschlag zu bringen und die neuere Gesetzgebung mit dem Landrechte zusammenzustellen, um auf diesem Wege eine Uebersicht des bestehenden Rechtszustandes zu gewinnen. Die Revision der Provinzialrechte soll indeß ihren Fortgang haben, die Frage über die Codification derselben besonders in Erwägung gezogen und auf die wissenschaftliche Bearbeitung des vorhandenen Stoffes hingewirkt werden.

Es kommt außer der Frage über das mündliche und schriftliche Verfahren besonders auf die in der Cabinetsordre genannten Hypotheken- und Polizeifragen an. Diese sind zunächst die eigentlichen Ständefragen. Sie werden die Städteordnung, den Adel, die Patrimonialgerichtsbarkeit und dergl. betreffen. Aus dem [illegible]

ist nirgends die Rede, sondern nur von Obrigkeit und ihren Unterthanen. Es dreht sich Alles um die Gutsherrlichkeit, welche alle Macht behalten soll, als Polizeigerichtsbarkeit, Leitung der Gemeindeangelegenheiten *) u. s. w. So haben wir einen Gegensatz zwischen Stadt und Land, denn die Städte haben eine Gemeindeverfassung in der Städteordnung, nach der die Bürger ihre Angelegenheiten selbst verwalten; auf dem Lande haben die Bauern keinen Antheil an den Angelegenheiten, denn diese liegen in den Händen des Gutsherrn. Auch in der Verwaltung ist derselbe Gegensatz wie im Politischen. Die Städteordnung stammt aus der Zeit der Erhebung des Volkes; sie wurde verliehen am 19. November 1808. Die Regierungsgewalt hat auf die städtischen Verwaltungsgegenstände keinen unmittelbaren Einfluß, ganz gegen den sonstigen Beamtenmechanismus. Die Städteordnung ist vorzugsweise auf dem Gemeinwesen und dem Gemeinsinne erbaut, auf der eigenen Einsicht und Selbstbestimmung, dem Denken und Prüfen. Der Zweck ist nach der Städteordnung: „bei den Bürgergemeinden Gemeinsinn zu erregen und zu erhalten." Der §. 87. fordert: „daß die Bürger alljährlich zur Stadtverordneten-Wahl berufen werden sollen." Ministerial- und Regierungsrescripte schärften den Communalbehörden zu wiederholten Malen ein: „den Geist der Städteordnung zu beachten." Das Ministerial-Rescript vom 6. März 1837 sagt ausdrücklich: „Die Tendenz der ganzen Städteordnung von 1808 ist, der städtischen Verwaltung jede zulässige Oeffentlichkeit zu geben; dadurch aber und durch die Einwirkung und Theilnahme der Bürgergemeinden Gemeinsinn zu erregen und zu erhalten; eine Absicht, die natürlich nicht erreicht werden kann, wenn es den besonderen Theilnehmern verboten ist, über die alle Bürger interessirenden städtischen Angelegenheiten zu sprechen." Es heißt ferner: „Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß der abgehende Stadtverordnete seine Wiederwahl zu bewirken, so befugt wie verpflichtet sei, seinen Wählern Rechenschaft über die von ihm der Commune geleisteten Dienste abzulegen." Das Ur-

*) Nach historischer Ansicht. Es ist aber auch geschichtlich, daß deutsches Gemeindewesen die Schöppen selbst wählte; es gab Dorfgerichte und Geschworene.

theil der höchsten Staatsbehörde ist also: es kann Gemeinsinn nur durch Belebung des in der Städteordnung von 1808 herrschenden Geistes erregt und erhalten werden. Der Gemeinsinn aber ist ein öffentlicher, und diejenigen Städte haben die Hauptbedingung erkannt, unter welcher die Städteordnung nur besonders wirksam sein und Gemeingeist hervorrufen kann, die Oeffentlichkeit der Stadtverordnetenversammlungen und Veröffentlichung ihrer Kämmereirechnungen wünschen. So lange diese fehlt, wird die Städteordnung eine freiere und lebendigere Entwickelung des Städtewesens nicht bewirken können. Der Mangel an Oeffentlichkeit ist allein schuld, daß der Gemeinsinn und die lebendige Theilnahme der Bürger an der Verwaltung der inneren Angelegenheiten nicht allenthalben so bemerkbar ist, als man der Idee der Städteordnung nach erwarten sollte, denn an dem Principe derselben liegt es nicht, und wohl eben so wenig an dem guten Willen der Bürger und der mangelnden Bildung derselben. Aber was nützt die Theilnahme des Einzelnen am Ganzen ohne Oeffentlichkeit des Ganzen? Und muß nicht die Theilnahme die allgemeinste sein? Wo eigene Einsicht und Selbst-

Einwohner der Stadt ohne Rücksicht auf seine persönlichen Verhältnisse das Bürgerrecht erlangen. Jeder stimmfähige Bürger — und zu einem solchen gehört ein Grundbesitz ohne Rücksicht auf den Werth desselben, oder ein Einkommen von 150 bis 200 Rthlr. — konnte zum Stadtverordneten gewählt werden. Dagegen kann nach der revidirten Städteordnung nur der das Bürgerrecht erlangen, welcher ein Grundeigenthum von 300 bis 2000 Rthlr. oder aus einem stehenden Gewerbe eine reine Einnahme von 200 bis 600 Rthlr. hat, oder aus anderen Quellen ein Einkommen von wenigstens 400 bis 1200 Rthlr. Wahlberechtigt ist nur der Bürger, welcher ein Grundeigenthum von 1000 bis 1200 Rthlr. besitzt oder ein jährliches Einkommen von 300 bis 1200 Rthlr. nachweisen kann. Dadurch ist das Bürgerrecht an Bedingungen geknüpft, welche den Unbemittelten von demselben ausschließen und die Wahlfähigkeit in nicht geringem Maße beschränken. Sicherlich ist auch dadurch der Gemeinsinn des Bürgers geschwächt und die Theilnahme an der Verwaltung der inneren Angelegenheiten vermindert worden. Der Wahlcensus ist zu hoch, die Wahlform zu beschränkt. Man hört jetzt häufig klagen, daß das Etats- und Kassenwesen nicht gehörig geordnet sei, daß eine klare Uebersicht fehle u. dergl. Die Behauptung dieses Uebelstandes hat dazu beigetragen, die allgemeine Theilnahme am Communalwesen wieder zu erwecken. Wir können diesen Sinn für Oeffentlichkeit, der sich in Betreff des Städtewesens ausspricht, nur für ein erfreuliches Zeichen der Gegenwart ansehen.

Mit dem Gegensatze der provinzial- und landständischen Verfassung im Politischen, der Patrimonialgerichtsbarkeit und der Städteordnung in der Verwaltung hängt besonders die Adelsfrage zusammen. Daß der Adel sich für die provinzialständische Verfassung erklärt, ist natürlich; denn wie diese ein politisches Sonderinteresse, hat er ein persönliches Standesinteresse. Um den deutschen Adel in der Gegenwart zu würdigen, müssen wir kurz auf seine geschichtliche Bildung zurückgehen. Diese ist aufs Innigste mit der Entwickelung der fürstlichen Souverainität und Landeshoheit verknüpft. Der Kaiser bedurfte der mächtigen Reichsfürsten, welche diese Gelegenheit benutzten, um sich in ihren Lehen immer unabhängiger zu machen und nach und nach die vollständige Landeshoheit über dieselben zu gewinnen. Und wie

jene Kronvasallen, so machten es auch die Aftervasallen. Es trachtete Alles souverain zu werden, die Souverainität lag in der Luft. Aus beiden, den Reichsvasallen und den Aftervasallen, entstand der Adel in Deutschland, aus den ersteren der hohe, aus den letzteren der niedere Adel. Die Hoheitsrechte wurden allmählig zu Standesrechten; darum hielt es der Adel eben so wenig mit dem Kaiser, als mit dem Volke: er nahm von jenem einen großen Theil der Macht, schwächte dadurch das kaiserliche Ansehen, die höchste Gewalt, und forderte von diesem Unterthänigkeit. Die Fürsten und der Adel verriethen Kaiser und Reich an den Papst, zerstörten die Größe und Macht der deutschen Hansa, und lähmten in aller und jeder Hinsicht die politische Entwickelung des Volkes. Diejenigen vom Adel, welche nicht im Besitze hinlänglicher Güter oder anderer Macht waren, schlossen sich an die Höfe an, und dadurch entstand der Hof- und Dienstadel. Ein ähnliches Verhältniß bildete sich zwischen den adeligen Gutsherren und den Hintersassen, welche letztere später gezwungen wurden, die Güter jener zu bestellen. Daraus entsprangen die persönlichen [redacted]

mögliche Befreiung von Lasten, und bürdete sie den Hintersassen auf. Diese Vorrechte wurden als erblich betrachtet, und durch Geburt übertragen und darum der ganze Stand auf natürliche Weise geadelt, durch das Gesetz der Nation selbst bevorzugt, sowohl zur Theilnahme an den landesherrlichen Hoheitsrechten, als zur Mitherrschaft über das Volk berechtigt. Im Politischen führte dieser Zustand zur alleinigen Vertretung des Adels als des bloßen Sonderinteresses, wodurch der Adel selbst gegen den Landesherrn so übermüthig wurde, daß ein Kampf unvermeidlich war. Erst später wurden die Städte vertreten, und die Bauerngüter gar nicht. Es war natürlich, daß der Adel die Lasten auf alle diejenigen wälzte, welche nicht vertreten wurden, und deshalb ließ er auch keine Vertretung zu, er behauptete, alle Uebrigen mit zu vertreten. Nach dem 30jährigen Kriege tritt mit Bestimmtheit und Energie das Streben der Fürsten hervor, ihre Landeshoheit zu sichern und zu befestigen, und hieraus entstand das Streben nach Centralisation und die Beamtenmacht. Die französische Revolution hatte auch den Einfluß auf Deutschland, daß die Leibeigenschaft aufgelöst wurde, und der Adel durch die preußische Gesetzgebung nach dem Tilsiter Frieden seine Vorrechte und Privilegien verlor. Natürlich mußte er diese auch in den deutschen Staaten aufgeben, welche entweder zum Rheinbunde gehörten oder dem französischen Reiche einverleibt wurden. Die Unabhängigkeit des größten Theiles des reichsunmittelbaren Adels wurde aufgehoben und viele Fürsten wurden mediatisirt. So verlor der Adel seine politische Bedeutung, weil er blos persönlicher Adel wurde und bei ganz veränderten Umständen an seinen persönlichen Rechten und Auszeichnungen festhielt — ja diese noch immer fordert.

Den Befreiungskrieg hatte das Volk, nicht der Adel gekämpft. Wohl zu keiner Zeit mochte er sich so ohnmächtig gefühlt haben, denn Alles galt das Volk, Nichts der Adel. Der Adel war mit dem Volk eins, nicht mehr ausschließend, wie früher, und hatte seinen Charakter zum Wohle des Ganzen aufgegeben. Sobald jedoch mit dem Pariser Frieden das alte régime in Frankreich wieder ans Ruder kam, erinnerte sich auch der Adel der alten guten

Zeit. Ueberall war er bemüht, was von seinen alten Vorrechten noch zu retten, in Sicherheit zu bringen, und was verloren war, wieder zu gewinnen. Er associirte sich zu gemeinsamer Thätigkeit, und schon auf dem Wiener Congresse trat er verbündet mit allen seinen Ansprüchen wieder hervor, ohne indeß durchdringen zu können. Er gewann jedoch so viel, daß die Ansprüche des hohen Adels berücksichtigt wurden. Nach Art. 14 der Bundesacte sollen mittelbar gewordene, ehemalige Reichsstände und Reichsangehörige, die fürstlichen und gräflichen Häuser, wie bisher zum hohen Adel gerechnet werden, die Häuser derselben sollen die ersten Standesherren in denjenigen Staaten sein, zu welchen sie gehören. Es wurde dabei eine baierische Verordnung vom 19. März 1807 als Basis und Norm angenommen. Die mediatisirten Fürsten, Grafen und Herren sollen sich danach nicht ferner Reichs-Fürsten, Reichs-Grafen, sondern einfach Fürsten und Grafen nennen; sie sollen sich zwar von ihren ursprünglichen Stammgütern und Herrschaften benennen dürfen, aber nicht als regierende Herren, sondern blos als Patrimonialherren. Durch Einführung der constitutionellen Verfassung in mehreren deutschen Staaten wurde der Adel politisch umgebildet, er wurde ein lebendiges und wirksames Glied eines ihm bisher fremden Verfassungslebens. Der niedere Adel wurde den anderen Ständen des Volkes gleichgestellt. Durch die Errichtung von Adelskammern in mehreren Staaten mußte er sich gewöhnen, nicht blos sich, sondern zugleich das Volk zu repräsentiren; denn er hat die Repräsentation in der ersten Kammer nicht durch sich und für sich, sondern blos als gesetzlichen Antheil an der Repräsentation des Volkes, und sofern sie mit Grundbesitz verbunden sein soll, nicht als persönliches Vorrecht.

Der deutsche Adel wurde dadurch gespalten in den alten Standesadel und den constitutionellen. In den nicht constitutionellen Staaten reagirte er gegen alle Umbildung und suchte sich wieder politisch zu sondern. Es fiel ihm schwer, sich von seinen persönlichen Auszeichnungen und Vorrechten, von seinem ausschließenden Streben loszumachen. Daher sehen wir, daß er alles Mögliche anwendet, seine alten Privilegien wieder zu gewinnen. In diesem seinem Streben unterstützt ihn nicht wenig die Politik des deutsc[illegible] so lange dieser fortfährt und fortfahren muß,

die landständische Verfassung in eine provinzialständische umzubilden. Wir finden darum nicht nur in den nichtconstitutionellen Staaten, sondern selbst in den constitutionellen eine Reaction des Adels gegen die eigene Verfassung, die er repräsentirt; er sucht wenigstens, so viel er kann, die freie Entwickelung des constitutionellen Prinzipes zu hemmen. Da die Bildung des deutschen Adels mit der Ausbildung der Hoheitsrechte zusammenhängt, so ist es in streng monarchischen Staaten förmlich zu gesetzlich bestätigten Adelsstatuten und zu Adelsreunionen gekommen, die alle mehr oder weniger die Tendenz haben, sich den Ansprüchen der Nichtadeligen auf Gleichstellung entgegenzusetzen und wo möglich das alte Feudalwesen wieder ins Leben zu rufen. Bekanntlich sind 30 Standesherren der westphälisch-rheinischen Ritterschaft, die man hier Autonomen nennt, den König angegangen, daß er ihnen einen Bund zu schließen gestatte, in welchem jeder Ritter von 16 Ahnen, und von jährlich 5000 Thaler Einkünften aufgenommen werden kann. Die Privilegien dieser Herren sollte die Autonomie der Erbfolge seyn, d. h. die Freiheit, nach Belieben, abweichend von den gesetzlichen Bestimmungen, über ihre Erblassenschaft zu verfügen, Söhne zu enterben, Töchter auf Pflichttheile zu setzen, Majorate zu stiften, u. s. w. Der König hat diese Autonomie bewilligt, ohne jedoch den Bund der Autonomen als Bund anzuerkennen. Die Begegnung des Fürsten mit den Rittern in Düsseldorf soll deshalb peinlich gewesen seyn. Die Autonomen üben eine förmlich in sich abgeschlossene Gerichtsbarkeit aus, haben eine Art Vehme und Bann, den sie über die Mitglieder ihrer stillschweigend geschlossenen Corporation aussprechen dürfen. Sie haben ein großes Strafmagazin, als da sind Läuterungen, Verzeihungen und Wiederaufnahme gebesserter Mitglieder. Die Fehler, derentwegen sich diese Herren abstrafen, sind etwa nicht „nobele Passionen", sondern die abweichenden Ansichten über die schwebenden Kirchenfragen, über den Adel, über die allzugroße Annäherung an das herrschende Regierungssystem, an akatholische Principien, und dergleichen andere nicht „nobele Passionen." Der Chef dieses Bundes ist ein Herr von Mirbach, dessen Visitenkarte also lautet:

„Freiherr von Mirbach,
Standeshauptmann der rheinischen, ritterbürtigen Ritterschaft."

Es ist hier nicht der Ort und verlohnt sich nicht der Mühe, das ge-

setzlich bestätigte Adelsstatut der rheinischen Ritterschaft nach seiner Tendenz weiter zu charakterisiren, oder etwa gar die Statuten des kurhessischen Adels, noch weniger die schroffen Bemühungen des Adels in Mecklenburg und Holstein zu kritisiren; es genügt, zu bemerken, daß alle diese Bemühungen einzig und allein das persönliche Standesinteresse bezwecken. — In Preußen hat der Adel nach der Schlacht bei Jena aufgehört ein bevorzugter und von dem Volke abgesonderter Stand zu sein. Es heißt zwar nach Allg. Landrechte Th. 2. Tit. 9. §. 1: „Dem Adel als dem ersten Stande des Staates liegt seiner Bestimmung nach die Vertheidigung des Staates, so wie die Unterstützung der äußeren Würde und Verfassung desselben ob." Aber der Befreiungskrieg hat gelehrt, daß nicht der Adel allein, sondern alle Stände, das ganze Volk zur Vertheidigung des Staates berufen sind. Die Gesetzgebung vor und während der Zeit erkannte dies wohl, und war dem Adel wenig günstig. Aber nach dem Thronwechsel 1840 tritt auf einmal und mit großer Entschiedenheit der Adel hervor, um sich wieder zum ausschließenden Standesadel im Sinne der Restauration, anstatt zum politischen Adel im Sinne des Fortschrittes umzubilden. So viel [redacted]

denselben liegt eine Wendung nach den allgemeinen Interessen des Volkes, es kommt nur darauf an, daß dies Bedürfniß politischer Neubildung des Adels die gehörige Stellung gewinne.

Dazu ist zuerst vor Allem erforderlich, daß der Adel aufhöre, immer wieder persönliche und privatrechtliche Vorzüge für sich in Anspruch zu nehmen. So lange er das thut, und so lange dasselbe durch Zugeständnisse genährt wird, ist er eben nicht politisch, kein lebendiges und kräftiges Organ der Nation selbst, sondern vielmehr ein sich isolirender, bevorrechtigter Stand. Im modernen Staate ist aber kein Stand vor dem andern berechtigt, sondern alle sind gleich berechtigt, und haben gleiche Ansprüche. Der Adel muß darum aufhören persönlich zu sein, wenn er ein politischer Adel werden, wenn sein Recht ein politisches sein soll. Er darf nicht mehr zu Staatsämtern und Stellen in der Umgebung des Fürsten privilegirt sein, er soll dazu unmittelbar und vorzugsweise kein Recht beanspruchen, er soll kein bloßer Hof- oder Dienstadel sein; er darf und soll nicht sich repräsentiren, sondern nur Besitz und Eigenthum und das damit zusammenhängende Recht. Dies setzt voraus, daß der Adel neben der provinzialständischen Verfassung, in welcher der Grundbesitz ausschließlich repräsentirt wird, seine privatrechtliche Stellung nicht behaupten darf. Es ist dies ein großes Hinderniß der Umbildung der provinzialständischen Verfassung in landständische. Der Adel wird erst national oder hört auf blos formeller Adel zu sein, wenn er durch Grundbesitz Theil an der gesetzgebenden Gewalt, aber nur als Besitzer hat, wenn das Recht kein persönliches, sondern das Recht der Pairschaft ist, welches an dem Grundbesitze haftet, und dieses im volksthümlichen Sinne vertreten wird. Die provinzialständische Verfassung begünstigt noch die persönlichen Auszeichnungen des Adels wegen der Hoheitsrechte, die noch auf den Rittergütern haften, wegen der Patrimonialgerichtsbarkeit, des Patronates, des Frohn- und Zwangsrechtes. Fallen diese hinweg, so ist einem neuen Adel, dem Besitzadel, der Weg gebahnt. In diesen Besitzadel müßte sich der alte Adel umbilden. Die Standesherren dürften der Umbildung des alten Adels in den neuen Adel am nächsten oder selbst schon der neue Adel sein, wenn sie nicht fortführen, im provinzialständischen Sinne gegen die landständische zu reagiren. Der Adel würde, anstatt dadurch zu

verlieren, nur gewinnen, er würde anstatt ein bloßer abhängiger Hof- und Dienstadel zu bleiben, vielmehr ein unabhängiger, freier Nationaladel werden, von dem Volke geliebt, geachtet und geehrt. Daß die Umbildung des Adels wirklich an der Zeit sei, scheint sowohl der Staat, als auch der Adel selbst zu empfinden. Dahin weisen einerseits die Adelsernennungen hin bei Gelegenheit der Huldigung, welche sichtbar den Zweck hatten, einen Besitzadel zu stiften, und andererseits die Adelsreunionen selbst.

Es ist natürlich, daß die Ansichten über den Adel seit dem Tilsiter Frieden, dem Befreiungskriege und der Restauration sich sehr geändert haben. Der Adel hat eine geschichtlich große Erinnerung, und man kann es ihm nicht verdenken, daß er diese in die Empfindung zurücknimmt. Die unmittelbare Empfindung, die aus jener Erinnerung hervorgeht, hat wegen der Geburt subjectiv ihr Recht. Was kann der adelig Geborne dafür, daß er adelig ist? Daß der Adel strebt, das Pathos der Geburt und Unmittelbarkeit festzuhalten, ist so lange in der Ordnung, als er ein blos persönlicher sein will. Das Organ dieses Strebens war die Adelszeitung oder

In England ist das ganze Volk adelsfähig, der Adel ist politisch, nicht persönlich, und darum so fest; er gab England die Freiheit, die **magna charta** stammt von ihm. Kein Stammbaum, keine Ahnentafel giebt Recht: der englische Herzog verbindet sich ohne Nachtheil für sich und seine Kinder mit einer Gemeinen; nur wer im Oberhause Standschaft hat, ist vom Adel, alle andere desselben Geschlechts sind Gemeine.

Fünf und zwanzigste Vorlesung.

Das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 über die zu bildenden Ausschüsse. — Cabinetsordre vom 21. Juni 1842. — Rede des Ministers des Innern. — Bedeutung derselben. — Vergleichung der Cabinetsordre mit der Verordnung vom 22. Mai 1815. — Mit dem Gesetz vom 5. Juni 1823. — Weiter zu vergleichende Edicte vom 27. October 1810; vom 7. November 1811; vom 20. März 1817; vom 17. Januar 1820. — Einführung der ständischen Ausschüsse durch Cabinetsordre vom 19. August 1842. — Ansicht der Stände. — Bedeutung der ständischen Ausschüsse. — Kritik derselben. — Anderweitige Urtheile. —

Ausschüsse abzugeben. Diese waren vorbereitende, von dem Landtagsmarschall zu ernennende, welche vor der Zusammenberufung der Landtage zusammentreten sollten, um sich mit den königlichen Propositionen bekannt zu machen, die Plenarberathungen vorzubereiten und ihre Dauer abzukürzen; ferner von dem Landtage selbst zu wählende Ausschüsse wegen Erledigung derjenigen Angelegenheiten, welche von ihm nicht definitiv erledigt werden konnten. Da aber, dieser beiden Ausschüsse ungeachtet, Fälle eintreten könnten, in welchen es dem Könige wünschenswerth sei, auch in der Zeit, in welcher die Landtage nicht versammelt wären, Männer, welche sowohl das Vertrauen des Landesherrn als ihrer Provinzen besitzen, zu berufen, um sich deren Rathes zu bedienen und ihre Mitwirkung in wichtigen Landesangelegenheiten, insbesondere wo es sich um die Interessen mehrerer oder aller Provinzen handelt, eintreten zu lassen, so wurde den Landtagen der Entwurf einer Verordnung wegen eines deshalb aus ihnen zu bildenden Ausschusses zugefertigt. In den Bescheiden, die der König den Landtagen gab, war ausgesprochen, daß durch diese Ausschüsse die Rechte der Provinzialstände nicht beeinträchtigt werden sollten, die ihnen durch das Gesetz vom 5. Juni 1823 wegen Anordnung derselben bestimmt wären. Außerdem enthalten die königlichen Bescheide noch die allgemeine Bestimmung, daß, wenn die Ansichten der Provinzialstände der verschiedenen Provinzen über die von ihnen berathenen Gesetzentwürfe bedeutend von einander abwichen, eine Ausgleichung derselben durch die Ausschüsse der betreffenden Provinzen angeordnet werden würde. Der Entwurf sprach aus, daß der Beirath der Ausschüsse auch dann eintreten sollte, wenn in der weiteren Berathung der Gesetze in den höheren Instanzen der Legislation neue Momente hervortreten würden, insofern es dabei hauptsächlich auf Kenntniß örtlicher Verhältnisse und praktische Erfahrung ankomme. Der Entwurf wurde von den Ständen berathen und mit mannigfachen Amendements versehen, welche jedoch, sofern sie wesentlich von dem Entwurfe abweichen, verworfen wurden. Dem Propositionsdecrete zufolge wurde die Bildung der Ausschüsse durch die Verordnung vom 21. Juni 1842 folgendermaßen festgesetzt:

	Fürsten	Ritter	Städte	Landgem.	Summa
1. Im Königreiche Preußen . .	"	6	4	2	12
2. Posen . . .	"	6	4	3	13
3. Pommern . .	"	6	4	3	13
4. Brandenburg	"	6	4	2	12
5. Schlesien . .	1 (2)	5 (4)	4	2	12
6. Sachsen . . .	1	5	4	2	12
7. Westphalen .	(2)	4	4	2	12
8. Rheinprovinz	(2)	4	4	4	14
	6 (7)	42 (41)	32	20	100

In Schlesien stellen die Fürsten und Herren alternirend 1 und 2 Mitglieder in den Ausschuß, wogegen die Ritterschaft alternirend 5 und 4 Mitglieder stellt. In Westphalen und der Rheinprovinz ist es den früheren reichsunmittelbaren Fürsten vorbehalten, je 2 aus ihrer Mitte in den Ausschuß zu schicken. In der Cabinetsordre vom 19. August 1842 wird die Vereinigung aller Ausschüsse als „eine Entwickelung der ständischen Interessen" bezeichnet, indem sie den ständischen

entgegen werden solle. Die Landtage sprachen ebenfalls d Hoffnung aus, daß die Selbstständigkeit der Provinziallandtage durch die Zusammenberufung der Ausschüsse keine Beeinträchtigung erleiden möge. In diesem Sinne gab die Cabinetsordre vom 21. Juni 1842 den Ausschüssen die schon vorher bezeichnete Bestimmung, welche sie zu erfüllen hätten, wenn der König sie zur Berathung allgemeiner Landesangelegenheiten versammle. Bald darauf rief die Cabinetsordre vom 19. August 1842 die Ausschüsse aller Provinzen auf den 18. October 1842 nach Berlin. An diesem Tage versammelten sich die vereinigten ständischen Ausschüsse in einem dazu bestimmten Saale des königlichen Schlosses, wozu sich auch das Staatsministerium einfand. Der Minister des Innern, Graf Arnim, eröffnete die Sitzung mit einer Rede, in welcher er die Versammlung „die Versammlung der vereinigten Ausschüsse aller Provinzen des Reiches" nannte. Die Einheit des Königs und des Volkes, welche sich so glänzend am Huldigungstage bewiesen, bilde das Element ihrer gegenwärtigen Versammlung. Einig seien Preußens Provinzen in der Liebe zu ihrem König, einig da, wo es gelte, die Selbstständigkeit und Heiligkeit des Vaterlandes zu bewahren. Einigkeit des ständischen Rathes sei es, welche der König von ihnen erwarte, nun Er aus freier königlicher Gnade eine wichtige Ergänzung des ständischen Instituts durch die Versammlung der vereinigten Ausschüsse ins Leben gerufen habe. „Wo die Stimmen der Provinziallandtage sich in selbstständiger Vertretung und Wahrnehmung der provinziellen Eigenthümlichkeit bei den ihnen vorgelegten Fragen trennen, da sollen die Ausschüsse vermitteln und ausgleichen. Wo für umfassende Gesetze vor ihrer schließlichen Bearbeitung für die Provinziallandtage der Standpunkt des allgemeinen und überwiegenden Bedürfnisses des Landes ermittelt werden soll, da sollen die Ausschüsse ihn erwägen und bezeichnen. Wo die Regierung des Königs in wichtigen Verwaltungsfragen eines ständischen Rathes bedarf, der die mündliche Besprechung zwischen den Dienern des Königs und einem Organe der Stände erfordert, da sollen die vereinigten Ausschüsse dieses Organ sein." Wohl würden sich auch in dieser Versammlung verschiedene Ansichten geltend machen, und dies wäre nöthig, um das wahre Beste zu erkennen; aber wenn sich die auf die Eigen-

thümlichkeit der Provinzen, auf die Verschiedenheit der Auffassung gegründeten Meinungen bekämpften, so wäre es doch stets ein „brüderlicher Kampf", und geschähe in dem lebendigen Bewußtsein, daß sie hier versammelt wären als die „Glieder eines Staatskörpers."

So viel ist gewiß, daß mit den ständischen Ausschüssen eine weitere Entwickelung der provinzialständischen Verfassung eingetreten ist. Dadurch, daß nicht mehr nur Provinzialangelegenheiten, sondern allgemeine Landesangelegenheiten berathen werden sollen, ist in die bisherige Verfassung ein fremdes Element eingetreten. Die Ausschüsse sollen die verschiedenen provinziellen Interessen ausgleichen, zwischen der Regierung und den Ständen das vermittelnde Organ sein, das ergänzende Element der Einheit der Provinzialstände. Es fragt sich: wie verhalten sich dieselben zu der Verordnung vom 22. Mai 1815? „Es sollen Provinzialstände hergestellt und aus ihnen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden, welche zu Berlin ihren Sitz haben werden." Denn es sind Provinzialstände hergestellt durch das Gesetz vom 5. Juni 1823, und es sind ständische Ausschüsse aus jenen Provinzialständen gebildet worden,

[redacted]

acte den Grundsatz für alle deutsche Staaten aufgestellt, eine ständische Verfassung der Lage Ihres Staates für angemessen erkannt und die Einführung einer solchen durch eine Verordnung vom 22. Mai 1815 Ihrem Lande verkündigt." Also kann nach der Erklärung des Gesandten jene Verordnung von der Repräsentativverfassung verstanden werden, da er von einer ständischen Verfassung im Sinne der Bundesacte spricht in den Worten „als Grundsatz für alle deutsche Staaten." „Nur die Schwierigkeiten aller Art haben zwar keineswegs die Gesinnungen Sr. Majestät geändert, wohl aber verhindert, daß das königliche Wort in dem bisher verflossenen Zeitraume in Erfüllung gehen konnte." Diese Schwierigkeiten, zu welchen man offenbar die Wirkungen des Krieges und die Lage der neu erworbenen Provinzen rechnen muß, sind beigelegt und werden immer mehr beigelegt werden, wenn Ein Interesse alle Provinzen verbindet. Die in der Verordnung vom 22. Mai 1815 erwähnte Volksrepräsentation wurde zwar verzögert; es lag aber nicht in der Absicht des Gesetzgebers, sie in Vergessenheit zu bringen oder sie nicht in Ausführung kommen zu lassen. So wird der künftigen Landesrepräsentation erwähnt in der Verordnung vom 20. März 1817, die Einführung des Staatsrathes betreffend (§. 2. A.). Ferner wird in dem Gesetze vom 17. Januar 1820 festgesetzt, daß künftig Staatsanleihen nur mit Zuziehung und unter Mitgarantie der künftigen reichsständischen Versammlung gemacht werden sollen. Wenn daher die Nothwendigkeit für Preußen eintritt, eine Anleihe zu machen, so müssen zuerst Reichsstände eingeführt sein, damit diese nicht blos in die Anleihe willigen, sondern auch Bürgschaft leisten. Man hat vielfach behauptet, daß durch die Ausschüsse die Verordnung vom 22. Mai 1815 bereits in Ausführung gekommen sei. Es heißt im Eingange und in den ersten Paragraphen der Verordnung: der König wolle der preußischen Nation ein Pfand des Vertrauens geben und der Nachkommenschaft durch eine schriftliche Urkunde die Regierungsgrundsätze des Regentenhauses überliefern. Er wolle demnach eine Volksrepräsentation, und zu diesem Zwecke Provinzialstände resp. wieder herstellen oder anordnen, aus welchen Landesrepräsentanten gewählt werden sollten, deren Wirksamkeit sich auf die Berathungen über alle Gegenstände der Gesetzgebung erstrecken solle, welche die persönlichen und Eigenthums-

rechte der Staatsbürger mit Einschluß der Besteuerung betreffen. Die folgenden §§. 5 bis 8. bestimmen, was zur Ausführung dieser königlichen Verordnung geschehen soll. Danach soll eine von einsichtsvollen Staatsbeamten und Eingesessenen der Provinzen zusammengesetzte Commission zusammentreten, um sich mit der königlichen Absicht zu beschäftigen, der Staatskanzler soll deren Mitglieder ernennen und den Vorsitz darin führen. Insofern wäre die königliche Absicht noch nichts Definitives, sondern erst die Beschlüsse der Commission mit Genehmigung und Sanction des Königs wären bindend. Nach §. 3. soll eine Volksrepräsentation aus den Provinzialständen hervorgehen, also aus bestimmten Volksklassen, welche das alleinige Recht der Volksvertretung haben. Wie diese Volksvertretung sein sollte, war von den der königlichen Sanction unterworfenen Beschlüssen abhängig. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine Volks- oder Landesrepräsentation auch durch Provinzialstände, welche ihre Vermittelung in einer Centralbehörde, dem Staatsrathe, finden, hergestellt werden kann. Eine Commission, wie §. 5. sie verordnet, trat zusammen unter dem Vorsitze unsers Königs, gebildet aus Eingesessenen der Provinzen und aus einsichtsvollen Staatsbeamten, und entwarf die Verfassungsurkunde in dem Gesetze vom 5. Juni 1823. Nach diesem übergiebt die Commission die Volksrepräsentation der Zukunft, hält sie noch nicht der Zeit und dem Zwecke gemäß. Dieses Gesetz erledigt insofern die Verordnung vom 22. Mai 1815, welche im §. 1. nur von Volksrepräsentanten spricht, ohne das Wie zu bezeichnen und die Auslegung zuläßt, daß die Volks- oder Landesvertretung durch Provinzialstände gemeint sei. Das Gesetz vom 5. Juni 1823 erweitert in §. 1. die Verordnung v. 22. Mai 1815 durch das Beiwort „allgemein" und hebt allen Zweifel über das Wann und Wie durch die Worte auf: „Wann eine Zusammenberufung der allgemeinen Landstände erforderlich sein wird und wie sie dann aus den Provinzialständen hervorgehen solle, darüber bleiben die weiteren Bestimmungen Unserer landesväterlichen Fürsorge vorbehalten." Der König hob diese relative Zeitbestimmung durch das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 auf, und verordnete die Wahl eines permanenten Ausschusses der Provinzialstände, um sich ihres Rathes und ihrer Mitwirkung zu bedienen, wo es sich um die Interessen mehrerer oder aller Pro-

vinzen handelt, stattfinden zu lassen. Dadurch beantwortete Er auch das in dem Gesetze vom 5. Juni 1823 vorbehaltene Wie. Daraus folgt, daß die Verordnung vom 22. Mai 1815 seit dem Gesetze vom 5. Juni 1823 keine Bedeutung mehr hatte, sondern auf dieses Gesetz übertragen war. Das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 hat die Bestimmung dieses Gesetzes wegen Zusammenberufung der allgemeinen Landstände wieder übernommen. Sonach hat die Verordnung vom 22. Mai 1815 durch den Zusammentritt der Commission und das Gesetz vom 5. Juni 1823, welches die Verfassungsurkunde ist, ihre Erledigung gefunden.

Aber weiter. In der Verordnung vom 22. Mai 1815 heißt es: „Es sollen Provinzialstände hergestellt werden." Dies ist geschehen durch das Gesetz vom 5. Juni 1823. Nach der Bundesacte Art. 13. aber sollen in allen deutschen Staaten „landständische Verfassungen" eingeführt werden, d. h. keine provinzialständischen. Dieser Artikel wurde besonders von Preußen beantragt und Gesetz für alle Bundesstaaten, also auch für Preußen. Ist dadurch nicht die Verordnung vom 22. Mai 1815 modificirt worden? Der Bund forderte 1818 Bericht über die Sache der Verfassungen in Deutschland, und also auch in Preußen. Er konnte sie nur im Sinne des Art. 13. fordern, also im Sinne der Einführung einer landständischen Verfassung in Preußen. Dieses kehrte sich nicht daran, sondern hielt an der Verordnung vom 22. Mai 1815 fest und führte durch das Gesetz vom 5. Juni 1823 Provinzialstände ein. Damit war die erste Verordnung nur zum Theil erfüllt, denn es sollte auch aus den Provinzialständen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden. Diese Forderung soll nun durch das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 und die Cabinetsordre vom 19. August 1842 durch Einführung ständischer Ausschüsse erfüllt sein. Sind sie aber wirklich Reichsstände? Scheinen sie es nicht zu sein, wenn sie nicht nur Provinzialangelegenheiten, sondern allgemeine Landesangelegenheiten berathen, wenn sie die Einheit der Provinzialstände und ihre Ergänzung sein sollen? Doch ein Blick auf ihre Zusammensetzung genügt, um sie nicht als Landesrepräsentanten zu erkennen. Sie werden

einer oder mehrerer Provinzen gefährden und die Provinzialstände ihrem Untergange entgegenführen. Aber keines von beiden soll geschehen nach den ausdrücklichen Worten des Gesetzes. Es stellt sich daher die Sache so, daß die Ausschüsse die besonderen Provinzialinteressen ausgleichen sollen, aber wenn sie dieselben ausgleichen, sie den Kreis ihrer verfassungsmäßigen Wirksamkeit überschreiten, und die Provinzialstände um ihr Recht, die Provinz um ihr Interesse bringen. Die Ausschüsse sind daher wirklich nichts weiter, als provinzialständische Ausschüsse. Sie können zu einer allgemeinen Landesberathung und Landesvertretung nicht gelangen, am wenigsten sind sie diese Landesvertretung oder Landstände selbst, sondern sind und bleiben Provinzialstände. Dieser ihr provinzialständischer Charakter liegt offen im Verhältnisse zu der Regierung vor, indem sie dadurch keine Rechte empfangen haben, welchen die Regierung Gehör schenken oder welche sie anerkennen müßte. Noch immer bleibt die Regierung der Vermittelungs- und der Vereinigungspunkt provinzieller Interessen, noch immer kann sie proponiren was sie will, noch immer kann sie dem Ergebniß der Berathungen beitreten oder nicht. Die Resultate verpflichten weder das Volk noch die Regierung; dies geschieht erst, wenn alle provinzielle Standesinteressen mit den Interessen der Regierung zusammenfallen. Und doch ist in den Ausschüssen die Tendenz der Berathung allgemeiner Landesangelegenheiten ausgesprochen, also das Nichtseinsollen der Provinzialstände. Um wirklich eine Versammlung von Landesrepräsentanten, „Reichsstände" genannt, nach der Verordnung vom 22. Mai 1815 zu bilden, um Stände herzustellen, die nicht blos provinzielles Interesse, sondern allgemeines Landesinteresse vertreten, müßten die Provinzialstände in Landstände umgebildet werden. Es giebt zwischen Provinzialständen und Landständen kein Drittes. Jede Mischung, weil sie äußerliche Verbindung ist, wird stets den provinzialständischen Charakter tragen und alle Elemente des Staates fix und fest neben einander bestehen lassen. Die Bildung ständischer Ausschüsse aus Provinzialständen ist blos elementarisch, indem die Ausschüsse keine wirklich innere organische, sondern eine äußere mechanische Einheit sind, in der die Glieder sich fremd bleiben, und sich nicht durch eigene Energie und Lebendigkeit mit einander und durch einander vermitteln. Um eine wahre

bildung gefühlt und anerkannt*). Es liegt darin, daß die Ausschüsse allgemeine Landesangelegenheiten berathen sollen, und in die Ausschüsse Repräsentanten von Localitäten gewählt werden können. Dieses Bedürfniß der Umbildung wird sich immer mehr aufdringen und geht aus der Natur des Verhältnisses der Ausschüsse zu ihrer Bestimmung als eines Widerspruches hervor. Dann hätte Preußen wahrhaft geschichtlich die Entwickelung der absoluten Monarchie von der Feudalmonarchie bis zur constitutionellen durchgemacht und daher politisch die ganze neuere Geschichte. Es hätte sowohl das eine Moment, wodurch es groß geworden, als das andere, wodurch es sich in den Befreiungskriegen erhielt und wieder gewann, politisch verwirklicht. — Preußen ist der Staat Deutschlands, welcher in der neueren Zeit die meisten Erfahrungen gemacht hat, und die Franzosen selbst werden erkennen, daß dieser Staat „des circonstances" ein Staat der Erfahrungen ist, welcher sie alle weislich zu seiner Bildung benutzt und keine unbeachtet gelassen hat, um sie nachzuholen und eine weite Strecke Weges zurückgehen zu müssen.

Die Auslegung der Verordnung vom 22. Mai 1815 ist mit Hinsicht auf die ständischen Ausschüsse verschieden ausgefallen, indem sie jede Partei nach ihren Wünschen und Hoffnungen interpretirte. Man verglich die ständischen Ausschüsse, oder vielmehr ihre Stellung und Aufgabe mit der der états généraux 1789 in Frankreich. Man meinte in diesem Sinne: wenn Preußen

*) Die ständischen Ausschüsse selbst haben eine Erweiterung ihrer ständischen Rechte gewünscht. Der Herr von Auerswald stellte den Antrag, die Versammlung möge zu Protokoll erklären, daß sie die ihr gestellten Grenzen für zu eng halte, wenn sie anders den Hoffnungen entsprechen solle, welche man in sie setze. Die Versammlung stimmte bei, und selbst der vorsitzende Minister erklärte, daß die Verwaltung den Antrag für begründet halten müsse. — So viel ist gewiß: der Gedanke einer allgemeinen Landesvertretung erhielt durch die Ausschüsse eine sichtbare Form und Gestalt. Wenn eine regelmäßige Zusammenkunft der Ausschüsse weiter erlangt sein wird, und Mitwirkung derselben bei der Gesetzgebung und Besteuerung; wenn ferner das ständische Wahlgesetz reformirt wird, und so die Verfassung dem Bedürfniß der politischen Bildung gemäß sich entwickelt, würde die Umbildung allmählig vor sich gehen.

nung den gehörigen Ausdruck und Stützpunkt zu geben, sondern bezögen sich, blos administrativer Natur, nur auf die Verwaltung, welche sie mitberathen durch Vorschläge, Verstellungen, Einwürfe. Durch die Bildung ständischer Ausschüsse sei im Princip nichts geändert, was sich auch bewiesen habe, indem kein einziges organisches Gesetz, sondern blos administrative Gesetze der Finanzen und Volkswirthschaftspflege zur Vorlage gekommen. Von der einen Seite wären an Ausschüsse in keiner Weise Concessionen gemacht oder Rechte verliehen, von der andern Seite wäre die Wirksamkeit der Ausschüsse so verklausulirt und zum Theil so problematisch gestellt, daß man in der That irre darüber würde, ob man sie überhaupt noch als in Wirksamkeit begriffen ansehen dürfte. Es hieße zwar §. 3. der Verordnung vom 21. Juni: „Die Wirksamkeit der Ausschüsse soll eintreten, wenn die Ansichten der Landtage verschiedener Provinzen über einen von ihnen berathenen Gesetzentwurf bedeutend von einander abweichen, oder wenn in der Berathung der Gesetze in den höheren Instanzen der Legislatur neue Momente hervortreten, und wenn es alsdann angemessen befunden wird, durch ständische Organe eine Ausgleichung der verschiedenen Ansichten herbeizuführen." Allein in dem §. 2. wäre es ausdrücklich reservirt worden, daß die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände selbst, wie solches durch den Art. 3. des allgemeinen Gesetzes vom 5. Juni 1823 vorgeschrieben sei, durch die Ausschüsse keine Beeinträchtigung erleiden solle. Wenn aber die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände in keiner Weise durch die Ausschüsse beeinträchtigt werden soll, wäre nicht einzusehen, in welcher Weise die Ausschüsse noch Erklärungen abgeben könnten, welche eigentlich doch nur den versammelten Landständen zuständen; wie sie insbesondere, was doch bei einer Vereinigung der von einander abweichenden Ansichten mehrerer Provinzen nur vorausgesetzt sein könne, Erklärungen abgeben könnten, welche denen der Provinziallandtage selbst zuwiderliefen. Eine jede solche Erklärung würde sofort die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände selbst beeinträchtigen. Es liege übrigens ganz im Geiste dieser Bestimmung des §. 2, was deshalb in den Verordnungen nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden brauchte, daß den Ausschüssen in keiner Weise ein Petitionsrecht zustehen könne.

aufhören, blos das provinzielle Interesse ihres Standes zu vertreten, wenn sie Beauftragte ihrer Wähler, Repräsentanten bestimmter Corporationen oder Localitäten sein und damit das Recht des Staates in seiner Anwendung auf besondere Verhältnisse und Localitäten vertreten würden. Die Provinzialstände sind Standes-, keine Staatsrepräsentanten. Um dies zu werden, müssen die Repräsentanten sich nicht nur um das Gesammtinteresse der Provinz und des Staates bekümmern, insofern das Interesse ihres Standes in der Provinz dadurch berührt wird, sie müssen nicht nur das besondere Interesse der Corporationen, denen ihre Wähler angehören, insofern berücksichtigen, als die Interessen des Gesammtstandes ihrer Provinz gerade hier betheiligt sind, sondern die Selbstbestimmung und Einheit muß aus ihrer Particularität heraustreten, die Standeseinheit und Standesbestimmung aufhören. Dann ist die Einheit eine concrete, sich durchdringende Einheit der Interessen aller Bürger desselben, dann hören die Repräsentanten auf, eine zufällige Einheit zu bilden, der das Lebensblut und der lebendige Athem fehlt. Frisches Blut würde dann durch die Adern des Staates strömen und würde gleichmäßig alle Organe beleben, warmer Odem würde seine Gebeine

Preußen auch die Provinzialstände, welche in ihrer ursprünglichen Idee sich ganz anders entwickeln und den natürlichen Gang von den speciellen zu den allgemeinen Standesinteressen bilden sollten. Die Ausschüsse könnten diesen Fehler nicht gut machen; da bei der Wahl der Ausschußmitglieder dasselbe Verhältniß der Stände beabsichtigt werden solle, so hätten wir dasselbe Ueberwiegen des ersten Standes, wie bei den Provinzialständen. Die Ausschüsse hätten nicht das Recht, an der Vertheilung der Abgaben und an der Gesetzgebung Theil zu nehmen, es fehle ihnen sogar die Garantie der Existenz der Provinzialstände, indem die Zusammenberufung an keine bestimmte Zeit geknüpft sei. Die Provinzialstände wären im Geiste der älteren Verfassung eingerichtet, das Princip des Staates aber wäre über sie hinaus; alles, was aus diesen particulären Interessen hervorgehe, liege weit hinter ihnen und bleibe für die Nation ohne Bedeutung. Deshalb verfehlten auch die Provinzialstände nach beiden Seiten ihre Wirkung, sie hätten sich weder Einfluß auf die Regierung, noch das Zutrauen des Landes gewinnen können. Die Regierung könne sie nicht als Organe des Volkswillens betrachten, und schenke ihnen kein Gehör, — das Volk entziehe ihnen seine Theilnahme, weil es seine Interessen von ihnen nicht vertreten sehe.

Diese sind die öffentlichen Urtheile über die Reichsausschüsse. Wir finden in beiden, obgleich nur formell ein repräsentatives Element, denn es findet Wahl und freie Selbstbestimmung statt: der Geist der neueren Zeit hat sich auch hier nicht ganz verleugnen können. Es werden die öffentlichen Angelegenheiten, wenn auch nicht in gesetzgebender, doch administrativer Beziehung berathen, und durch Ausschüsse soll wenigstens das Allgemeine angestrebt werden, wenn gleich Alles noch im particulären Sinne des Standes und der Provinzen geschieht und die ganze Vertretung an den Grundbesitz gebunden ist. Sehen wir daher in gewissem Sinne, daß in der provinzialständischen Verfassung die Keime und Elemente der Repräsentativverfassung liegen, so kommt es auf ihre weitere Entwickelung an, damit der Keim zu sprossen anfange, Blüthen und Früchte trage. Diese Umbildung würde vor sich gehen, wenn die Abgeordneten, welche jetzt Repräsentanten ihres Standes sind,

ich die Zustände des Landes, dem Sie größtentheils einst Ihre Kräfte widmen werden, betrachtet. Mögen Sie sich vor Abstractionen und Hirngespinnsten hüten, mögen Sie das concrete Leben erfassen, und den Begriff, die Idee in der Wirklichkeit fernerhin aufzusuchen bemüht sein, dann bauen Sie auf Fels und nicht auf Sand, der treulos unter den Füßen in das Meer der Vergangenheit wiederum entrinnt oder von der Windesbraut fortgeweht wird in fernes Land.

Sechs und zwanzigste Vorlesung.

Das Jahr 1840. — Friedrich Wilhelm III. † — Thiers. — Liederstreit. — Umbildung des Bundes. — Bülow-Cummerow. — Der Streit über die Hegemonie. — Rehmer. — Steinacker. — Controverse zwischen Bülow-Cummerow und Steinacker über die Umbildung der Verfassung. — Der Repräsentativverfassung in die provinzialständische, und umgekehrt. — Preußisch oder Deutsch? —

Die inneren Zustände Preußens sind an unseren Augen vorübergegangen. Hat sich Preußen Deutschland genähert, oder steht es ihm noch als ein Staat gegenüber, der seine besondere Geschichte gehabt und sich von der Entwickelung anderer deutscher Staaten ausgeschlossen hat? Bei der Kritik des Zollvereines gedachten wir schon, ein wie großer Hebel dieser für die Beförderung der Einheit Deutschlands geworden sei. Das Gefühl der Einheit war durch die Vereinigung der materiellen Interessen rege erhalten, aber nur zugleich als ein Ideelles kann das Gefühl der Selbstständigkeit der Nation zum vollen Leben erweckt werden. Da kam das Jahr 1840, und Propheten und Zeichendeuter erheben sich in allen Gauen Deutschlands, und weissagten dem Volke eine neue Zukunft. Friedrich Wilhelm III. starb; und Thiers rief zum Kriege. Am 15. Juli 1840 schlossen England, Preußen, Oesterreich und Rußland in Betreff der orientalischen Angelegenheiten die Quadrupelallianz, mit Ausschluß Frankreichs, das in Einverständniß mit Mehmed Ali die Räumung Syriens zu Gunsten der Pforte und die Tributpflichtigkeit Aegyptens von derselben nicht zugeben wollte. Von allen Seiten erhoben sich in Frankreich Stimmen, welche sich bitter über diese Vernachlässigung Frankreichs beklagten, hinter dessen Rücken die Quadrupelallianz abgeschlossen war. Man betrachtete es als einen Hohn gegen Frankreich und hielt den Krieg für unvermeidlich. Mit dem größten Eifer wurden Rüstungen betrieben, das Landheer wie die Flotte wurde in schlagfertigen Zustand gesetzt. Die Journale gingen auf die Napoleonische Zeit

zurück und erinnerten laut an die Niederlage von Waterloo, welche die Nation wieder gut zu machen habe, und an das linke Rheinufer, was im zweiten Pariser Frieden unrechtmäßiger Weise von Frankreich losgetrennt worden. Es war die Reaction gegen Louis Philipp, die sich mit aller Gewalt Bahn brach und in Thiers den beredtesten Vertreter fand. Das Volk gedachte der Revolutionszeit, gedachte des Kaiserreiches, und errichtete, wenn auch nicht dieses wieder, doch den Gebeinen Napoleons im Dome der Invaliden ein Grabmal. Die Nation erinnerte sich, wie zur Kaiserzeit alle Völker vor ihr in den Staub sanken und alle andere Nationalitäten vernichtet wurden, wie der französische Name mit Begeisterung von seinen Verehrern, mit Angst und Beben von seinen Feinden von der Nordsee bis zum Mittelmeere, und vom atlantischen Ocean bis zur Weichsel genannt wurde. Alle politische Parteien Frankreichs datiren sich von der Revolution her und haben in ihr die weit verzweigten Wurzeln. Sie waren einander feind und bekämpften einander in Wort und Schrift. Das Ausland bestimmte sie zur Einheit, weil der Franzose nicht um particulärer Interessen willen sich zersplittert, sondern beweist, daß Alle in der Noth für Einen Mann stehen und Alle von dem Bewußtsein Eines großen, mächtigen und geschichtlich reichen Staates getragen werden. Alle Parteien, mit Ausnahme der Conservativen, hofften zu gewinnen, die Legitimisten sahen schon Heinrich V. durch die Alliirten auf dem Throne und sich in alle Rechte eingesetzt; die Republikaner und Demokraten wollten die Charte von 1793 ohne den Terrorismus wieder erringen, und die Napoleonisten erblickten Frankreichs Fahnen wiederum auf den deutschen Festungen. Darin stimmten aber Alle überein, daß dieser Kampf Frankreichs Größe, seiner Herrlichkeit und Macht gelte, und daß Deutschland es wäre, das Land der Zersplitterung, an dem man sich bereichern wollte und müßte.

Diese drohende Stellung Frankreichs war ein Glück für Deutschland, und obgleich es bei der Spannung blieb und der politische Conflict nicht ausbrach, so hat doch mit dem Jahre 1840 ein neuer Zeitraum für Deutschland begonnen. Denn das Gefühl der Einheit Deutschlands und damit die ganze Erinne=

rung des Befreiungskrieges wurde wieder lebendig, und vermittelte sich zum Nationalbewußtsein. Auch in Deutschland ging man, wie in Frankreich, auf eine große Erinnerung zurück, wo ein Volk den Schmerz über seine verlorene Freiheit fühlte und sich von Fremdherrschaft befreite. Die Einheit war wie mit einem Schlage vorhanden, und alle deutsche Stämme, monarchische wie constitutionelle Staaten, machten gemeinsame Sache gegen die von Außen drohende Gefahr. Es knüpfte sich an die Einheit, an diese eine Kategorie des Befreiungskrieges, auch das Gefühl der Selbstbestimmung und der Aufopferung für das Allgemeine, es wurden Hoffnungen laut, besonders in Preußen, welche diese Kategorien schon verwirklicht sahen. Leider mußte auch dieses schöne Zeichen ins Lächerliche gezogen werden durch den Liederstreit, der dabei geführt wurde. Die Lieder waren nicht aus dem Kampfe selbst geboren; am deutlichsten hat es sich am Rheinliede gezeigt, wie in sich hohl und nichtig ein solches Dichten ist, denn nach einem halben Jahre sprach Niemand mehr davon, hatten die Prämienaussetzungen auf die beste Composition desselben aufgehört. Dazu war es ein ganz prosaischer Zank in Liederform um Ja und Nein. Man sang bei uns:

„Sie sollen ihn nicht haben."

Im Elsaß:

„Wir werden ihn schon kriegen",

und an der Seine:

„S'il est à Vous, votre Rhin allemand,
Lavez y votre livrée."

Diese Form mußte für alles herhalten. In Berlin für den Glauben. In der Adelszeitung gegen die Constitution: „Wir wollen sie nicht haben, die Constitution", nämlich wir romantischen Ritter, der Redacteur dieser Zeitung an der Spitze. Das heißt aber: wir wollen etwas Anderes haben, als die Constitution. Giebt man denn blos Euch eine Constitution? Oder dem ganzen Volke? Seid Ihr das Volk? Ihr kennt und wollt das Pathos der Aufopferung nicht kennen, wie der Königsberger Adel. — Doch wir wollen die Variationen des Rheinliedes nicht weiter verfolgen. Wir wollten damit nur den Jammer der Gegensätze bezeichnen, die immer nach derselben

Melodie anſingen, nach Art der ſtereotypen Weiſen der Leier-
kaſten. Aber Dichten und Singen thuts freilich nicht, bringt
noch keine politiſche Geſinnung hervor, ſondern dies vermag nur
die politiſche Erkenntniß.

Halten wir nun das feſt, daß die Einheit des Volkes, wel-
che gewichen und von der Einheit des Bundes verdrängt war,
ſich wieder zum lebendigen Bewußtſein der Gegenwart geſtaltete.
Es konnte nicht fehlen, daß dieſe Einheit vielfach vorgeſtellt wurde
und das Bewußtſein derſelben ſich auf allerlei Weiſe bethätigte,
von welchem aus ſich nach Außen und Innen, aber in natio-
nalem Sinne, verſchiedene Wünſche regten, welche theils Deutſch-
land als Handelsſtaat gegen andere Völker, theils eine gemein-
ſame Geſetzgebung für alle deutſche Staaten auf Grund des
öffentlichen und mündlichen Verfahrens, theils gemeinſame Volks-
bewaffnung und Vertheidigung nach Außen zum Inhalte hatten.
Die Stellung der conſtitutionellen Staaten zum Bunde, deſſen
Widerſtreben gegen das landſtändiſche Princip im Gegenſatze zum
Buchſtaben des Geſetzes, der nicht zu ſeiner rechtlichen Geltung
gelangen konnte, die Schwächung des Vertrauens zu den Con-
ſtitutionen: alles dies mußte von der Nation immer drücken-
der empfunden und deshalb nach einer Aenderung der Föderativ-
verfaſſung in nationalem Sinne verlangt werden. Der Zoll-
verein hatte Deutſchland zugleich geſpalten und vereint, weil alle
Staaten durch ihn ein gemeinſames nationales Intereſſe empfingen.
Dieſe doppelte Stellung deutſcher Staaten, dieſe doppelte Föde-
ration mußte den Widerſpruch der ganzen Föderativverfaſſung
Deutſchlands von Neuem recht fühlbar machen. Dieſe war und
iſt noch immer im Bunde die uneingeſchränkte Macht und Ge-
walt als Einheit und Uebereinſtimmung der ſouverainen Fürſten,
ohne eigentliche Hegemonie eines einzelnen deutſchen Fürſten.
Wenn auch die mächtigeren Fürſten durchſetzten, was ſie woll-
ten, ſo war die Einheit des Bundes nicht unmittelbar in Einer
Hand, ſondern die Uebereinſtimmung der Fürſten iſt die Einheit,
von deren Erſprießlichkeit nach Außen und nach Innen man
aber noch nichts Förderliches wahrgenommen. Das Verlangen
der Umbildung und das fühlbare Bedürfniß einer ſolchen Um-
geſtaltung des Bundes war vorhanden und geſtaltete ſich bei den

politischen Parteien verschieden, und so wurden diese Parteien, von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit einer Reform der deutschen Staatenverhältnisse auf dem Grunde nationaler Einheit ergriffen, zu nationalen Parteien. Das provinzialständische und landständische Princip wurde zur Nationalfrage, und die Verfassungsfrage des einen Staates von der der übrigen Staaten abhängig gemacht. Nicht mehr gilt es der Entwickelung eines besonderen Staates, Würtembergs oder Badens oder Sachsens, sondern dem Fortschritte der deutschen Nation; die Kammern kommen allmählig zum Bewußtsein, daß sie allein stehen und ihr Ruf, wie die Stimme des Menschen in der Wüste, einsam verhallt. Wir gedachten schon der Motionen in den Kammern, welche über die Verhältnisse sich äußerten und ihrer Bestimmung bewußt wurden, ja — Heil unseren Ständen, denn auch die rheinischen Provinzialstände haben über Aehnliches debattirt. Aber auch in anderm Sinne wurde die Umbildung des Bundes in provinzialständischer Beziehung ein öffentlicher politischer Act, in der hannoverschen Verfassungsfrage. Von dem Bunde muß die weitere politische Entwickelung des Vaterlandes ausgehen; denn er ist die factisch politische Gestalt desselben. Der Bund ist einer solchen Entwickelung fähig, die Möglichkeit dazu liegt in ihm selbst. Eine weitere politische Entwickelung ohne den Bund ist unmöglich. Daher vor Allem Anerkennung der Grundverfassung Deutschlands, welche Zeit und Wirklichkeit ins Leben gerufen.

Wir können als die publicistischen Vertreter beider Parteien, der provinzialständischen wie der landständischen, die aber zugleich eine Umbildung des Bundes zu bezwecken scheinen, Bülow-Cummerow und Steinacker ansehen. Man betrachtete Preußen, das Haupt des Zollvereins und der Reaction gegen den Bund, als denjenigen Staat, unter dessen Schutz die Einheit Deutschlands nur bestehen könne. Diese Einheit kann theils ohne politische gemeinsame, theils mit politischer gemeinschaftlicher Verfassung stattfinden. Dies ist die Ansicht Bülow's, von dem man sagte, daß er eine Hegemonie Preußens im Sinne des monarchischen Principes und damit zusammenhängender provinzialständischer Verfassung gewollt, und gewünscht, daß die übrigen deutschen Staaten diese Verfassung zu der ihrigen machen

möchten. Bülow hat dies zwar abgelehnt, aber er sagt doch, „daß Preußen als die einzig rein deutsche Schutzmacht die Aufgabe habe, durch Vereinigung aller Kräfte, welche aus einer innigen Verbindung des Königs und seines Volkes, aus der weisen Benutzung seiner Mittel, aus der geistigen Entwickelung seiner Nationen und aus einem festen Nationalcharakter entstehen, den Kern bilden soll, an welchen sich das übrige Deutschland fest anschließen kann." „Die einzig rein deutsche Schutzmacht" wurde als „eine Hegemonie" von Anderen gedeutet. Wir haben bei der Darstellung der Bundesgesetze gesehen, daß eine Hegemonie oder Suprematie des einen Bundesstaates über den andern gesetzlich nicht stattfinden soll. Auch würde eine Hegemonie die Einheit Deutschlands alteriren, würde es eher trennen, als einen.

Schon waren alle Befürchtungen vorüber, welche man hinsichtlich eines Krieges mit Frankreich hegte, als die deutsche Presse nun alle Möglichkeiten des Krieges zusammenstellte, wie sich wohl Deutschland benommen haben würde, ob nicht die Franzosen bald mitten in Deutschland gestanden hätten, ehe die Bundescontingente zusammengekommen wären u. s. w. Man

der Nothwendigkeit einer Hegemonie oder des Gegentheiles zu bringen suche, so daß, möge nun Preußen oder Oesterreich oder ein anderer Staat zur Hegemonie berufen sein, dies nicht als ein Gegenstand des Argwohnes und der Eifersucht, nicht als eine drohende Gefahr, sondern als eine nothwendige Durchgangsstufe der deutschen Entwickelung angesehen werden müsse. Es könne bei der Anerkennung der deutschen Vielgliedrigkeit nicht von einer Hegemonie die Rede sein, die einen der Bundesstaaten als Kopf, die übrigen als sonstige Glieder des Leibes betrachte; in einem solchen Verhältnisse wäre der Bundesstaat aufgehoben, und an seine Stelle ein Centralstaat getreten; unter den jetzigen Umständen wäre vielmehr der alle einzelne Staaten belebende und beherrschende Kopf unsichtbarer Art, es wäre die Allen gemeinsame Idee, die Alle belebende, befruchtende, gestaltende und berechtigende Nationalität. Jene Hegemonie wäre gar nicht denkbar. Sofern es aber die Aufgabe der einzelnen Bundesstaaten sei, sich von dem Boden ihres particulären Princips zu der allgemeinen deutschen Idee zu erheben, so trete die Frage entgegen, ob hierzu alle in gleicher Weise befähigt seien, und sollte sich ergeben, daß Einzelne oder ein Bundesstaat hierzu in sich mehr Mittel, ja zwingende Gründe habe, so würde daraus von selbst hervorgehen, daß derselbe in wichtigen und entscheidenden Zeiten und Maßregeln, im Bunde mehr oder weniger tonangebend aufträte, nicht etwa blos in seinem particulären Interesse, sondern im wahren, wohlverstandenen Interesse der Allgemeinheit. Dies ist auch im Wesentlichen Bülow-Cummerow's Ansicht über die Hegemonie, nur daß er unbewußt die anderen deutschen Völkerstämme und ihre Besonderheiten nicht achtet. Bülow verwahrt sich gegen eine solche Auffassung, wie sie in der Allgemeinen Zeitung geschehen ist. „Er habe nur daran erinnern wollen, daß Deutschland seine hohe Stellung, zu der es berufen sei, in seiner jetzigen Lage nicht behaupten könne; daß dazu nicht blos Einigkeit der Fürsten erfordert werde, wie im deutschen Bunde, sondern die Einigkeit des gesammten deutschen Volkes. Dann erst, wenn ein wahrhafter Brudersinn Deutschland erfülle, wenn sich das deutsche Volk in Freud und Leid zu einer großen Familie gebildet habe, erst dann werde aus der Zerrissenheit ein Ganzes werden." Also reicht der

deutsche Bund nicht zur Einigkeit hin, vielmehr soll das Volk einig sein. — Aber das Wie ist bei Bülow unbestimmt genug und von Entwickelung desselben ist nicht die Rede. Der „Brudersinn" vermag wohl die Brust zu schwellen und das Herz zu erheben, aber dieses abstracte Gefühl bringt nimmermehr die Einigkeit hervor, denn sie ist nur subjectiv, statt objectiv, sie bleibt im Innern, anstatt in der Wirklichkeit sich als politische Einheit zu offenbaren und darzustellen. Wie ist dieselbe anders möglich, als durch Umbildung des Bundes, denn dieser soll, obgleich er ein Bund ist, doch die Einheit Deutschlands nicht sein, sondern vielmehr seine Zerrissenheit. Bülow sagt: „er wolle keine Hegemonie Preußens, keine Eifersucht erwecken, er wolle nur, daß Deutschland einig sei, um seine äußeren Feinde zu bekämpfen und seine materiellen und geistigen Interessen zu fördern." Ganz recht! doch dazu gehört die politische Umbildung. Eine Einheit Deutschlands ohne politische Einheit, bloßer Brudersinn, ist eine Chimäre. Bülow kann nur eine Einheit Preußens und Deutschlands mit preußischen Institutionen meinen, so daß also entweder die übrigen deutschen Staaten mit Preußen verschmolzen oder von ihm beherrscht würden. Denn Oesterreich wird von ihm als keine rein deutsche Macht angesehen. Man erinnerte dagegen, daß die anderen Staaten wohl nicht zu Gunsten Preußens den Rücksichten auf Oesterreich entsagen würden, weil Oesterreich Preußen gegenüber eine selbstständige Stellung einnehme. Im Gegentheile wäre es ein Glück, daß sie bei einem etwaigen Conflicte die Wahl hätten, ihren Anschluß nach den jedesmaligen Umständen zu bestimmen. Sie wären dadurch gesichert, daß beide Großmächte sie schonten, achteten und um ihre Freundschaft sich bemüheten. Auch fürchteten sie nicht, daß ihre materiellen und geistigen Interessen von Oesterreich auf die Dauer würden verkannt werden. Es sei zu bezweifeln, ob die Einigkeit dadurch gewonnen werden könne, wenn sie sich auf Kosten der größten deutschen Macht unbedingt der zunächst großen in die Arme werfen würden.

Rohmer in seiner Schrift: „Deutschlands Beruf" u. s. w., hat die Idee einer Hegemonie Oesterreichs über Deutschland entwickelt. Schon treffender ist die bestimmtere Forderung einer Hegemonie Preußens, das sich als das Centrum des protestantischen

Deutschlands ansehen läßt. Allein nicht die Freiheit der Religion, denn sie ist subjectiv, sondern die Freiheit des Staates berechtigt Preußen. Bülow will die preußische Hegemonie, ohne zu fordern, daß Preußen ein constitutioneller Staat werde. Die Idee einer Hegemonie eines mächtigen Staates über den minder bedeutenden ist gewiß sehr richtig. Preußen, so mannigfach auch gegen seine Politik polemisirt wird, bildet aber den Mittelpunkt der deutschen Cultur, während zwischen Deutschland und Oesterreich eine große Kluft liegt, denn in Oesterreich blühen materielle Interessen, schöne Künste, reale Wissenschaften, aber die Bewegung des Gedankens ist gefesselt. Mit dem sorgsamen Ausschneiden aller Auswüchse und Mißbildung wird auch die Entwickelung des Wahren und Edlen gehemmt, welches sich nur aus dem freien Kampfe der extremen Richtungen hervorarbeitet. In Preußen hat man von den Consequenzen der Revolution und der Aufklärungsperiode blos den politischen Theil und auch diesen nur in seiner extremen Richtung auf Mitregierung des Volkes zurückgewiesen; dagegen hat man die freie Bewegung des Gedankens gepflegt und nicht gehindert. In dieser vollkommen freien Reibung der Ideen liegt das Element des Protestantismus. Kommt es in Deutschland zu einer Hegemonie, die sich nicht auf das zufällige Belieben Einzelner, sondern auf geistige Verwandtschaft der Völkerstämme gründen soll, so darf man nur an Preußen, nicht an Oesterreich denken. Dieser Streit um die Hegemonie ist eine Folge des Zollvereins.

Die Entfremdung, welche durch die Reaction in Preußen, besonders seit der Julirevolution, zwischen Preußen und den constitutionellen Staaten Deutschlands immer größer zu werden drohte, hat nachgelassen. Die constitutionellen Staaten denken nicht mehr daran, sich von Preußen zu trennen und für sich ein constitutionelles Deutschland, oder gar einen neuen Rheinbund zu bilden unter dem Protectorate Frankreichs. Sie scheinen vielmehr einzusehen, daß keine Regeneration Deutschlands möglich ist, welche sich nicht auf Preußen stützt. Der Zollverein, die Verfassungsbewegungen in Preußen und die Animosität Frankreichs 1840 haben jene drohende Entfremdung außerordentlich geschwächt, und eine immer größere Annäherung tritt ein als nationale Einheit Deutschlands, so daß es kein sich entfremdetes

Deutschland mehr giebt, sondern Einheit Preußens und der constitutionellen Staaten. Diese tritt aber wirklich ein, wenn die constitutionellen Staaten aufhören, gegen die Verfassungsschen Preußens mißtrauisch zu sein, und Preußen aufhört, sich vor dem constitutionellen Principe zu fürchten; wenn es, was es bereits angefangen, fortsetzt, nämlich die Ständeausschüsse in dem oben erwähnten Sinne weiter bildet, und so allmählig die Scheidewand, die es von den constitutionellen Staaten trennt, aufhebt. Erst dann ist eine gemeinsame politische Entwickelung des Vaterlandes in Aussicht gestellt. Die Einheit Deutschlands fordert es, daß die Verschiedenheit der Verfassung Preußens und jener Staaten vermittelt werde, aber so, daß diese Vermittelung und politische Umbildung das ganze Vaterland angehe. Dies hat auch Bülow im Sinne, und so bleibt Preußen ihm nicht blos Preußen, sondern wird ihm zu einer deutschen Macht, aber zu „der einzigen reinen deutschen Schutzmacht"; es soll den Kern bilden, woran das übrige Deutschland sich anschließen soll. Damit verändert sich der Gesichtspunkt der Einheit Deutschlands, diese wird eine preußische Schutzeinheit anstatt einer nationalen. Preußen bedarf eben so sehr des Schutzes der constitutionellen Staaten, als diese Preußens. Vom Schutze Preußens darf bei der Einheit Deutschlands gar nicht die Rede sein, denn das ganze Deutschland ist dieser Schutz. Bülow erkennt die beiden politischen Elemente Preußens an, das streng monarchische und das volksthümliche, meint aber, daß man schon durch die Communalordnung im letzteren zu weit gegangen, womit er sich auf die reactionäre Seite gegen die politische Entwickelung Preußens zur Repräsentativverfassung stellt, welche die Monarchie gefährde. Das ist ein unrichtiger Gesichtspunkt, denn die Repräsentativverfassung gefährdet nicht die Monarchie, sondern giebt ihr nur die höhere, vollendetere Form *).

*) Bülow-Cummerow erklärt sich für die ständische Monarchie mit berathenden Kammern, und meint, daß dieselbe vor der constitutionellen Verfassung wesentliche Vorzüge habe. Er sieht in dieser nur die Theilung der Gewalten, ihrer Selbstständigkeit, die die Macht der Regierung schwächen soll, keine freie Organisation und Vermittelung. Er erblickt darin überall nur Beschränkung der Macht der Fürsten und der Regie-

Bülow untersucht weiter, ob die Interessen der Nation mehr durch eine provinzialständische oder eine constitutionelle Verfassung gefährdet werden. Den Unterschied beider von einander faßt er so, daß diese die Person, jene aber die Interessen vertrete. Da aber die Grundbesitzer das größte Interesse

---

rung, blos Lähmung dieser Macht, die sich nothgedrungen immer den Parteien anschließen müsse, um sich in der Macht zu erhalten. Aus der Theilung der Gewalten, sagt er, geht nur hervor, daß eine der andern entgegenstrebt, daß ihre Hauptwirkung auf der Negation beruht. Bülow-Cummerow hält an dem Unterschiede der Gewalten fest, und folgert daraus die Trennung von Regierung und Volk, welche dadurch verfassungsmäßig organisirt sei. — Es ist dies die größte Verkennung des Begriffs der Repräsentativverfassung. Die Theilung der Gewalten ist nicht politische Trennung, sondern ist politische Gliederung. Die Theile sind in der Repräsentativverfassung keine mechanische Stücke, sondern organische Glieder, keine selbstständige Theile, sondern Theile einer Einheit. Wie der leibliche Organismus sich in Theile unterscheidet, oder vielmehr in Glieder, ohne daß diese deßhalb selbstständig sind, so geht auch aus der Theilung der Gewalten, oder Gliederung, das höhere, wahre politische Leben hervor. Die Theilung der Gewalten ist die Garantie für die Freiheit, die Freiheit hat nur durch sie wirkliche Rechte. Die besonderen Geschäfte sind als unterschiedene Gewalten nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte, in die sich das eigene Interesse der Individuen legt, Rechte, die sie darum als die ihrigen vertheidigen. Indem die Theilung Gewalten und Körper mit eigenthümlichen Rechten bewirkt, sind dieselben doch nicht so von einander unabhängig und selbstständig, wie Bülow-Cummerow sich vorstellt, sondern haben im Ganzen ihre Bestimmung. Sie sind keine selbstständige Theile, die das Ganze auflösen würden, sondern Organe, die zusammen das lebendige Ganze ausmachen. Erst so ist die Macht des Fürsten und der Regierung wirklich individuelle Einheit des Ganzen, weil das Ganze gegliedertes Leben ist: wo keine solche Gliederung ist, da ist sie allein das Ganze, und weil das Ganze ohne Gliederung, abstract. Die berathenden Stände der Monarchie sind keine solche Organe, weil sie keine Rechte haben. Sie haben im Ganzen und mit dem Ganzen kein selbstständiges Leben. Das Berufen auf die Heiligkeit der Verträge, die Gerechtigkeit des Herrschers, die Appellation an die öffentliche Meinung und der moralische Eindruck giebt keine politische Garantie. Wenn die Gewalten wirklich selbstständig wären, so hätten wir keine Repräsentativverfassung, sondern Revolution: die Gewalten sind in der Repräsentativverfassung Momente einer Einheit, keine selbstständige Elemente, wofür Bülow-Cummerow sie hält.

an der Wohlfahrt des Staates hätten, so konnten sie allein das stimmfähige Volk sein. Darum machen der König und die großen Grundbesitzer allein den Staat aus, dessen übrige Glieder als die wechselnden und nur geduldeten keine Ansprüche auf Vertretung machen können. Die Wirksamkeit der Stände müsse auf die Regierungsmaßregeln eingeschränkt werden und von der Regierung nach wie vor der Impuls für alle öffentliche Angelegenheiten ausgehen und die letzte Entscheidung ihr vorbehalten werden. Bülow bedenkt nicht, daß das Eigenthum nicht blos Grundeigenthum ist, sondern daß es noch anderes Eigenthum giebt, z. B. industrielles, welches doch jedenfalls zum Naturalvermögen zu rechnen ist. Die landständische und provinzialständische Verfassung dürfen nicht so abstract, wie er es thut, als Vertretung der Köpfe und der Interessen unterschieden werden. Nimmermehr werden in einer repräsentativen Verfassung blos die Köpfe vertreten, sondern insofern sie Interesse haben. Bulow steht auf dem Boden der provinzialständischen Verfassung und hält darum das Wichtigste in der Repräsentativverfassung, Steuerbewilligung, Verantwortlichkeit der Minister u. s. f., für unnütz. Die preußische provinzialständische Verfassung sei das allein Wahre, nur müsse sie sich weiter entwickeln. Der Anfang sei durch die neuesten Verordnungen gemacht und Ausschüsse aller Provinzen Behufs der allgemeinen Berathung eingetreten. Aber an diese Ausschüsse müsse auch die Controle der Staats-Einnahmen und Ausgaben übertragen werden, freilich nur mit berathenden Stimmen. Doch sollten die Stände in einigen Fällen das Zustimmungsrecht haben, nämlich: 1) bei allen Veränderungen der bestehenden Verfassung, 2) bei denjenigen Abänderungen in der Gesetzgebung oder in den Verwaltungsnormen, durch welche die religiösen oder politischen Freiheiten und Rechte oder das Eigenthum betheiligt sind, 3) bei Erhöhung der bestehenden Abgaben, und 4) bei großen, das Land dauernd belastenden Staatsausgaben. Und zwar deswegen, um die Beamten zu controliren, welche die Monarchen beeinträchtigen und das Volk zugleich beherrschen sollen. Diese Beamtenmacht hat sich aber gerade durch die Herrschaft des Monarchen über die alten Stände gebildet, und wenn daher Bulow diese Büreaukratie vernichten will, so liegt darin ein Zurücksinken auf den alten

Ständestaat. Er will, daß der Adel mit dem Besitze von Grund und Boden zusammenhängen und die Rechte des ersten Standes wieder den Besitzer adeln sollen, so lange dieser und seine Nachkommen sich im Besitze des Gutes erhalten; d. h. nicht der Grundbesitz als solcher soll das ständische Recht der Vertretung haben, sondern der mit demselben zugleich zusammenhängende Geburtsadel. Man sieht also, es ist ihm mit dem Grundbesitz um Bevorzugung des Standes zu thun. Das ist aber nicht provinzialständisch im preußischen Sinne, sondern im Sinne des alten ständischen Curienwesens *). In diesem Sinne gelangten Corporationen und Individuen nur durch Geburt zu ständischen Rechten, ein persönliches Vorrecht, das Andere gar nicht erwerben konnten, weil es an eine bestimmte Anzahl ritterbürtiger Familien geknüpft war. Wenn Bülow klagt, daß nach und nach ein großer Theil des rittermäßigen Grundbesitzes in die Hände der Bürgerlichen übergehe, daß Individuen der ungebildetsten Klasse sich in den Besitz der politischen Rechte setzen

*) Wenn Bülow-Cummerow sich zwar gegen das alte Curienwesen verwahrt, und versichert, daß er die ständische Monarchie auf historischer Grundlage wolle, mit nothwendiger Berücksichtigung der vorgeschrittenen Zeit, des Bildungsgrades des Volks, und der Verhältnisse nach Außen, d. h. mit nothwendiger Berücksichtigung des Princips der Neuzeit, so desavouirt er doch dies wieder, wenn er gleich sich desselben nicht erwehren kann. Darum schwankt er vielfach, und ist in Manchem gar zu unbestimmt. Obwohl er in Allem historisch zu Werke gehen will, so soll dessen ungeachtet die Verfassungsentwickelung Preußens ohne allen Einfluß des 18ten Jahrhunderts und der Aufklärung geblieben sein. Diese kam aber von Frankreich nach Deutschland herüber. Es ist allgemein bekannt, welchen Einfluß dieselbe auf das Landrecht, und dieses wieder auf die preußische Verfassungsentwickelung gehabt hat. Das Landrecht hat gerade die Umbildung des alten Curien- und Ständewesens in das provinzialständische mächtig fördern helfen. Bülow-Cummerow kommt auch auf die Philosophie, nämlich in dem Sinne zu sprechen, daß die Verfassung rein historisch aus dem Geiste der Nation ohne jene hervorgegangen sein soll. Als wenn der Geist der deutschen Nation ohne alle Philosophie gewesen wäre und noch wäre, und letztere auf das Leben in Staat und Kirche keinen Einfluß gehabt hätte. Bülow-Cummerow macht es sich in Erörterung politischer und vollends theoretischer Fragen bequem, er geht über sie cavalièrement hinweg.

können — so heißt das: das politische Recht soll bei dem Adel persönlich bleiben; der Grundbesitz soll nicht allein politische Rechte, sondern zugleich persönliche, erbliche Rechte gewähren. Bülow ist politisch dasselbe, was der Adel in seinen Reunionen ist. Er erstrebt für den Adel die alten Privilegien, er vertheidigt dasselbe Princip, welches die in Schlesien erscheinende Zeitschrift für Recht und Besitz vertritt, und fügt einige Neuerungen hinzu. Das ist aber nicht politische Umbildung, sondern politische Rückbildung, und daher würde die Erweiterung und Ausdehnung der provinzialständischen Verfassung auf ganz Deutschland in Bülowschem Sinne ein großer politischer Rückschritt sein.

Steinacker kommt mit Bülow darin überein, daß Preußen mit dem Zollvereine aus seiner bisherigen Absonderung herausgetreten sei. Die öffentliche Meinung neige sich immer mehr einer näheren Verbindung mit Preußen zu, und spreche die Ueberzeugung aus, daß, wie in der Vereinigung Preußens und Deutschlands der größte Schutz nach Außen liege, diese innige Einheit auch die innere Freiheit bringen werde. Man sehe einer solchen Einheit immer mehr entgegen, und zwar einer organischeren, als die gegenwärtige Bundesverfassung biete. Dazu bedürfe es der Ausgleichung der politischen Verschiedenheiten und der Formen und Bedingungen des öffentlichen Lebens, wodurch die politische Entwickelung Gemeingut werde. Es bedürfe dann keiner Schutzmacht, sondern diese würde die deutsche Eintracht sein. Wenn es sich um eine Vereinigung Deutschlands und Preußens handle, so sei dies nur durch Assimilirung der Bestandtheile möglich, nicht durch wirkliche Verschmelzung aller deutschen Länder zu einem Staate. Steinacker geht, die Repräsentativverfassung gegen Bülow hervorhebend, von der freien Gemeindeverfassung aus, von der er sich zu zeigen bemüht, daß freie Institutionen die Monarchie nicht beschränken, sondern herrlicher ausbauen. Er kehrt sich dann gegen die Vertretung gewisser Stände, welche Bülow für geschichtlich hält, und meint, daß nicht jene, sondern die Vertretung des ganzen Volkes im deutschen Wesen mehr begründet sei *). Er sagt: die Theil-

*) Steinacker wendet sich besonders gegen den historischen Standpunkt Bülow-Cummerow's, indem er zu zeigen sucht, daß derselbe nichts

nahme der Verwaltung an öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland sei ursprünglich nicht an den Grundbesitz und an gewisse Stände gebunden, sondern ein persönliches Recht jedes Freien gewesen. Da später ein Theil der Freien in Hörigkeit gerathen, sei der Kreis der politischen Vertretung dadurch verringert worden. Diese Hörigkeit habe nun wieder aufgehört und an ihre

---

weniger als historisch sei. Die bloße Ständevertretung durch Grundbesitz, welcher Bulow-Cummerow das Wort rede gegen die Volksvertretung, bezwecke kein gleiches Recht, sondern ein Vorrecht. In der preußischen Provinzialverfassung werde der große Grundbesitz fast allein vertreten, und derselbe sei deshalb zunächst und am meisten dabei betheiligt, dies Vorrecht nicht angegriffen zu sehen, und widerstrebe daher den Fortschritten der Zeit, und der auf Ausgleichung politischer Rechtsunterschiede gerichteten Entwickelung. Es sei das nicht blos eine aristokratische Färbung, sondern ein aristokratischer Grundcharakter, bei welchem jedes andere Element zur völligen Nichtigkeit neutralisirt werde. Nur die Aristokratie des großen Grundbesitzes habe thatsächlich die Majorität in Händen, und da dessen Repräsentanten bis auf wenige Ausnahme Adelige seien, so identificire sich mit ihr zugleich das Interesse und die Bedeutung des preußischen Adels. Es werde nicht das Volk, sondern blos eine kleine Partei desselben vertreten. Die sogenannte Vertretung der Interessen bei Bulow-Cummerow werde gar zu leicht zur Vertretung eines Interesses und eines Standes, und führe am Ende wieder zu der alten Form der Feudalstände zurück. Der Kern seiner Ansicht bestehe in einer Verfassung, welche angeblich die staatsbürgerlichen Interessen vertreten solle, aber kenne in der That nur jene Standesinteressen, welche dem Adel restauriren, und diesem die Hülfe der politischen Bedeutung des ganzen Volks sichern." Daß er die provinzialständische Verfassung und damit die bloße Vertretung des Grundbesitzes historisch nenne, sei insofern nicht richtig, als sie der älteren Zeit gar nicht angehöre. In dieser habe nicht der Grundbesitz Anspruch auf Theilnahme an den Landesgemeinden gegeben, sondern allein die Freiheit, der Grundbesitz habe blos als Bedingung der Freiheit des Staatsburgerthums gegolten. Was Bulow-Cummerow verschmähe, weil es sich bei den Franzosen finde: Repräsentativverfassung, Oeffentlichkeit, Geschworenengericht, das sei historisch gerade ächt deutsch. Seine Behauptung: wo das Volk wirklich frei sein solle, da müsse die Regierung stark sein, müsse vielmehr in die andere verkehrt werden: wo das Volk wirklich frei sei, da sei auch die Regierung stark. — Die Ständeversammlung in Bulow-Cummerowschen Sinne wird von Steinacker geradezu als ein aristokratisches Regierungscollegium bezeichnet.

Stelle sei ein freies Staatsbürgerthum getreten: darum sei jetzt eine allgemeine Volksvertretung nothwendig. — Es ist aber ein falscher Gesichtspunkt, wenn Steinacker die constitutionelle Verfassung auf die ursprüngliche deutsche Verfassung zurückführt und diese vorzugsweise für geschichtlich hält. Es ist überhaupt eine falsche Vorstellung, wenn man jetzt häufig die alte deutsche Verfassung mit der modernen landständischen Verfassung vergleicht, ja wohl beides für dieselbe Einrichtung ansehen will. Die alte deutsche Urverfassung ist von der modernen constitutionellen nicht minder weit entfernt, als unsere Zeit und Bildung von der unserer Vorfahren. Wir haben früher erörtert, wie das Feudalwesen umgebildet wurde in die absolute Monarchie und den Standesstaat, und dieser durch die Reformation und Revolution. Alles das liegt zwischen der alten deutschen Verfassung und der Verfassung des modernen constitutionellen Staates, des Rechts- und Gedankenstaates. Durch diesen ist ein anderer Vertretungsact nothwendig geworden, da die Interessen sich verändert haben. — Steinacker kämpft auch gegen die von Bülow beabsichtigte Restauration des Adels, insofern von ihm nicht der Besitzadel, sondern der Erbadel vertheidigt werde. Er erklärt sich ferner gegen die provinzialständische Verfassung in Preußen, tadelt deren überwiegende aristokratische Zusammensetzung darum, weil sie nicht aus der Gemeindeverfassung hervorgegangen, sondern aus der Eintheilung des Volkes in Stände. Es würden nicht Menschen vertreten, sondern das unbewegliche Eigenthum und eine Scheidung desselben in Gruppen, wobei die Gemeindeverfassung nur als ein zufälliger Nebenumstand erscheine. Der Mensch stehe zum Staate aber in einem directen Verhältnisse, welches keiner Vermittelung durch die Provinz bedürfe. Da Steinacker die Annäherung Preußens und der constitutionellen Staaten wesentlich deutsch faßt, so darf nach ihm von den constitutionellen Staaten nicht verlangt werden, daß sie ihr weiter entwickeltes politisches Leben aufhalten oder gar aufgeben sollen, um sich den preußischen Zuständen zu assimiliren, sondern es soll das Umgekehrte eintreten. Die anderen Staaten, welche mit Preußen eine Einheit im nationalen Sinne zu bilden haben würden, sollen sich nicht in Preußens Schutz begeben, das in diesem Falle seine provinzialständische Verfassung zur na-

tionalen machen würde. Diese Verfassung sei aber gar nicht national, nicht volksthümlich, sondern Preußen vielmehr ein Staat, der sich nicht in Einheit mit Deutschland gebildet habe. Als Deutschland wieder mit Preußen zum ersten Male eins geworden, im Befreiungskriege, sei das Product dieser Vereinigung die landständische Verfassung gewesen. Wenn daher Preußen eine Einheit erstrebe, könne es nur in diesem Sinne geschehen. Man meint ferner, daß mit der Hegemonie Preußens die übrigen Staaten noch übler daran seien, als mit dem deutschen Bunde, welcher doch die Souverainität seiner Staaten anerkenne. Preußen als Schutzmacht erinnere zu sehr an den Rheinbund, wo die Souverainität der dazu gehörenden Staaten eine isolirte gewesen sei. Es wäre zwar nicht zu verkennen, daß das Band der Einheit durch die Föderativverfassung lose genug sei, da Centralgewalt eine bloße Scheingewalt, und es wünschenswerth sei, daß die neu zu bildende Föderativverfassung Preußens mit den übrigen deutschen Staaten aus Mangel an Centralgewalt nicht so hemmend und ohnmächtig würde, wie die Macht des deutschen Bundes: aber die Erhebung Preußens zu einer deutschen Monarchie und Hegemonie wäre ein unnatürliches Verhältniß wegen der Souverainität der anderen Staaten. Viel besser wäre eine Verschmelzung Preußens und dieser Staaten unter einer Centralregierung und einem gemeinsamen Oberhaupte. Aber dann bestände auch keine Hegemonie, sondern die Staaten wären gleichmäßig Preußens Monarchie unterworfen und müßten in der Ausbildung ihrer Gesetzgebung, Verfassung und Verwaltung gleichmäßig fortschreiten. Alle Staaten wären Ein Reich, Ein Staat. Aber dies wäre unmöglich wegen der größeren Selbstständigkeit der anderen deutschen Staaten. Die Möglichkeit einer Einheit Preußens und Deutschlands liege allein in der fortschreitenden Entwickelung des Volks- und Nationalgeistes, in der allgemeinen Annahme und Ausbildung freier Institutionen. Die provinzialständische Verfassung Preußens widerstrebe aber, wegen der besonderen Interessen der Provinzen und Stände, einer Vereinigung mit anderen Staaten zur politischen Nationalvertretung. Fielen schon die Provinzen als Theile eines Staates, die Stände als Theile einer Provinz aus einander, um wie viel weniger seien sie geeignet, ganz verschiedene und

abgeschlossene Staaten zu vermitteln. Würde die provinzialständische Verfassung*) deutsche Verfassung, so würden viele Bürger, die bisher in den constitutionellen Staaten vertreten wurden, nicht vertreten werden. Würde, umgekehrt, die provinzialständische Verfassung in die landständische umgebildet, so würde sie erhalten werden als Vertretung des großen Grund-

---

*) Bülow-Cummerow will mit aller Gewalt die landständische Verfassung, welche den Bundesbeschlüssen gemäß einzuführen ist, zur provinzialständischen machen. Er sagt nämlich von den übrigen Bundesstaaten in ihrem Verhältniß zu Preußen, daß diese das landständische System verlassen und sich dem Repräsentativsystem genähert hätten. So hochherzig es auch sei, daß mehrere deutsche Bundesfürsten ihren Völkern eine Verfassung in jenem Sinne gegeben, so hätten sie doch dabei nicht die Zukunft noch die Verhältnisse zum Bunde berücksichtigt, sondern dem Geschmack des Tages gehuldigt. In den meisten Ländern habe der gesunde Sinn die Nachtheile abgewehrt, die daraus entspringen konnten, aber auf einzelnen Punkten habe dies zur Aufregung geführt. Eine Theilung der Staatsgewalt zwischen den Fürsten und den Ständen sei vom Bunde nach Art. 58. der Schlußacte verworfen. — Also mit diesem Artikel will Bülow-Cummerow beweisen, daß die Repräsentativverfassung der Bundesstaaten ungesetzlich sei. Der Artikel lautet: „Die im Bunde vereinten souverainen Fürsten dürfen durch keine landständische Verfassung in Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen gehindert oder beschränkt werden." Daraus folgert Bülow-Cummerow nicht blos, daß die Stände die Fürsten in Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen nicht hindern sollen, sondern auch, daß sie denselben auch die Mittel zu der Erfüllung jener Pflichten nicht versagen, keine Steuerverweigerung eintreten lassen sollen. Durch diesen Artikel, sagt Bülow-Cummerow, sei der constitutionellen Entwickelung der Todesstreich versetzt, denn ohne Antheil an der Gewalt mit wesentlichen Beschränkungen an dem Steuer-Verwaltungs-Rechte verfalle die Repräsentativverfassung um so mehr in Nichts, wenn sie noch über sich einen Souverain anerkennen müsse, von dessen Willen sie abhängig sei. Dies Raisonnement hängt mit seiner falschen Ansicht von der Repräsentativverfassung zusammen, die wir schon gewürdigt haben; und dann ist in jenem Artikel die Rede von dem Fürsten als Bundesfürsten, und von dessen Verpflichtung gegen den Bund, nicht von demselben als constitutionellen Fürsten, welcher aber doch wohl durch die Worte „durch keine landständische Verfassung" — sonst wären diese Worte nicht nöthig — anerkannt ist. Und glaubt denn zuletzt Bülow-Cummerow, daß der Fürst nur als Bundesfürst Verpflichtungen habe, und als constitutioneller Fürst keine?!

besitzes. Daher schließt die landständische Verfassung wohl die provinzialständische ein, aber diese nicht jene. Beide Elemente sind aber berechtigt, und soll es daher zu einer Einheit Preußens und Deutschlands kommen, so ist es klar, daß beide erhalten werden müssen. Der große Grundbesitz muß in der ersten Kammer vertreten werden, und durch die Aufnahme des beweglichen Elementes der Nation, des Handels, der Gewerbe, des kleinen Grundbesitzes in die Vertretung bleibt das provinzialständische Element nicht starr und abgeschlossen, sondern vermittelt sich mit dem andern, es wird flüssig, und macht mit dem andern eine lebendige Einheit und Bewegung aus. Durch jene innere Beziehung hört es selbst auf, sich zu sondern, und tritt der Abschließung der Provinzen in Theile und Provinzen entgegen.

Sieben und zwanzigste Vorlesung.

Die Deutschen als politische Nation. — Die politischen Parteien und nationale Parteien. — Börne. — Menzel. — Einheit Deutschlands. — Deutsche Ansichten Bülow-Cummerows und Steinackers über die Umbildung des Bundes. — Der deutsche Bund ein Nationalbund. — Faber. — Pfizer. — Deutschlands Zukunft. — Die Kirche. —

Nachdem wir die politischen Parteien in Preußen geschildert und ihren Gegensatz als den der absolut monarchischen, provinzialständischen Partei und der landständischen, constitutionellen bezeichnet hatten, entwickelten wir, wie diese Parteien zu nationalen Parteien wurden. Die deutschen Staaten selbst sind theils streng monarchisch, theils constitutionell, theils gar noch altständisch und absolut, wie Mecklenburg und Oldenburg. Die beiden [redacted]

Deutschland ausgedehnt werden, oder soll die landständische Verfassung auch Preußen und die übrigen nicht constitutionellen Staaten umfassen, damit der Art. 13. der Bundesacte in Erfüllung gehe? Es kann fernerhin nicht mehr von der politischen Entwickelung eines besonderen Staates die Rede sein, und als Entscheidung für Sein oder Nichtsein einer bestimmten Verfassung angesehen werden, sondern es gilt fortan dem politischen Fortschritte der Nation. Welcher deutsche Mann freut sich nicht darüber, daß nun überall von der Nation die Rede ist. Wir waren Ein Reich, Ein großes Kaiserreich, wir haben Staaten gebildet, aber als politische Nation sind wir bisher noch nicht in der Weltgeschichte aufgetreten. Im Befreiungskriege standen wir als Nation gegen den Feind, jetzt organisiren wir uns nach Innen zur Nation. Was Fichte so eindringlich predigte: „das Volk ist das wahre Leben einer Mehrheit im Zeitlichen", sein Ausruf, den alten störrischen Sinn fahren zu lassen und als Glieder Eines Ganzen gegen den Feind zu stehen — das geht nun seiner Blüthe entgegen. Der Geist der Gegenwart, welcher Einheit ist, nimmt sich aus der Einheit nach Außen zurück, geht in sich, und gestaltet sich kraft dieser Einheit. Man versteht unter der Nationalität oft Ausschließlichkeit, und man hat in gewissem Sinne Recht. So lange nun Preußen und Rußland enger zusammenhielten, hatte die Nationalität sich nur gegen Frankreich richten können. Es wurde dafür von Börne der Name „Franzosenfresserei" erfunden, ein Name, bei dem sich seiner Unbestimmtheit wegen nichts denken läßt. Börne gebraucht ihn zuerst in einer Schrift gegen Wolfgang Menzel, der in einer, ebenfalls abstracten, Weise die Nationalität Deutschlands gegen die Sympathie mit den Franzosen vertheidigt hatte. Aber daß es sich nicht mehr um diese Nationalität nach Außen handle, sondern daß Deutschland innerlich zur Nation erwachse, obgleich dieses jenes voraussetzt, hatten weder Börne, noch Menzel bedacht. Eins ist nicht ohne das Andere. Es giebt keine Freiheit nach Innen ohne Unabhängigkeit, und keine Unabhängigkeit nach Außen, wo keine Selbstständigkeit der Bürger ist. Börne hielt die Erinnerung an die Freiheitskriege für die Hindernisse innerer politischer Entwickelung, weil das Volk schon an der äußeren Selbstständigkeit genug zu haben glaube. Menzel sieht schon in den

Freiheitskriegen vollendete innere Freiheit des Volkes, weil er diese mit der äußeren Unabhängigkeit abstract zusammenfallen läßt. Jener ist an Deutschland verzweifelt, und dieser hat die Gebrechen Deutschlands und die Vorzüge Frankreichs in politischer Beziehung nicht erkannt. Börne sieht daher nur Rettung im Anschlusse an Frankreich, Menzel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser Anschluß nur in Unterwerfung Deutschlands unter Frankreich bestehen könne. Er weiß die Gründe einer solchen Sympathie nicht zu fassen, und Börne verkennt das Verhältniß der Völker als besonderer zu einander, verkennt es, daß, wenn wirklich Deutschland französische Institutionen annähme, wenn es sich unter Frankreichs Schutz begäbe, es damit seine Nationalität, seine Freiheit aufgeben würde. Denn man gebe einem Volke, das noch Selbstgefühl hat, die freieste fremde Verfassung, es wird sich nimmermehr damit befreunden und sie abwerfen, sobald es kann. So kämpften die Spanier gegen Napoleon und schrien über Unterdrückung; so klagen die dem preußischen Staate einverleibten Polen. Und doch war die Verfassung, welche Napoleon den Spaniern gab, bei weitem vollkommner und freier, als die alte spanische Verfassung; so ist die preußische Verfassung, obwohl nur provinzialständisch, bei weitem freier und entwickelter, als die Curienverfassung Polens und das Sklavenverhältniß der Bauern zu dem Adel. Und während wir andere Völker um das Gegentheil loben, scheuen wir uns nicht zu sagen: „das Heil Deutschlands liege in Frankreich, als dem freiesten Lande; die Franzosen müßten uns die Freiheit bringen!" Eine schöne Freiheit, die sich ein Volk bringen lassen muß; ein schönes Heil! welches ein Volk nicht in sich, sondern bei einem andern Volke suchen muß. Freiheit ist Selbstbestimmung, und diese Selbstbestimmung eines Volkes ist Nationalität. Es giebt keine Freiheit des Volkes und des Staates ohne Nationalität, denn diese ist das freie, sich selbst bestimmende Leben eines Volkes, das unmittelbare Dasein der Freiheit selbst. Die Selbstbestimmung haben wir als eine Kategorie des neuen Geistes erkannt; wir haben gesehen, wie sie die Nationalität nach Außen hervorgetrieben hat, und nach Innen sich zu bilden bestimmt. Und von diesem neuen Geiste sollten wir abfallen? O bedenkt doch, was Ihr sagt! Habt Ihr nicht jene Phrasen

ausgesprochen, Ihr, die Ihr Euch die Liberalen und Demokraten nennt; habt Ihr nicht gesagt, daß Deutschland sich unfrei und nicht durch sich selbst bestimmen soll? Habt Ihr ihm nicht die Kraft zur Freiheit abgeleugnet? Wir achten die Franzosen als Nation, wie sie sich selbst achten — und Deutsche rechnen es sich selbst zur Schmach an, sich als Nation zu betrachten? Wir respectiren die Nationalität der Franzosen, und wir sollen nicht die unsrige respectirt sehen! Es liegt Alles an Mangel politischer Erkenntniß, von der selbst diejenigen, welche des Volkes Vertheidiger sich nennen, oft am wenigsten besitzen. Denn wie lange erklang nicht das Wort „Nation" in den Kammern, wie lange blieb trotz Constitution und Presse alle Theilnahme auf den eigenen Staat beschränkt! Ja, es war dieser Begriff noch nicht im Leben des Volkes vorhanden. Die Einheit ist aber in unserer aller Herzen wieder lebendig geworden. Alles Reagiren gegen die neue Zeit, „wo Alles anders werden", ist vergeblich, denn was vergangen ist, kommt nicht zurück, mag man auch noch so ängstlich und gespannt sehen, ob das Lottospiel der Zeit das alte Loos wiederbringen werde.

„Morgen frisch in allen Landen,
In den Gauen nah' und weit,
Ist ein neuer Geist erstanden,
Der die alte Welt erneut.
Und die Götzen, die verhanden,
Zittern vor dem Geist der Zeit."

Und Niemand wird ihn fesseln. Ueberall vernehmen wir die Einheit Deutschlands als den Grundton unserer Tage. Es haben selbst unsere Fürsten es nicht verschmäht, neulich im Schlosse zu Brühl, Toaste auf die Einheit Deutschlands auszubringen, und der Erzherzog Johann sprach: „Der Kaiser, mein Herr, hat mich hierher gesandt in dieses Lager. Daß Ew. Königliche Majestät (unser König) mir ein Regiment zu verleihen geruht, ist mir eine große Freude gewesen, denn ich bin dadurch Mitglied eines Heeres geworden, welches in den Zeiten der Noth unerschütterlich dagestanden und Großes geleistet hat. Vereint haben wir damals den großen Freiheitskampf siegreich bestanden. So lange Preußen und Oesterreich, so lange das ganze übrige Deutschland, so weit die deutsche Zunge reicht, einig sind, werden wir unerschütterlich dastehen, wie die Felsen unserer

Berge." Darauf unser König: „Ein seltener Kranz hoher Gäste, gekrönter Häupter und deutscher Fürsten hat sich hier versammelt; ein Theil von ihm hat den blutigen Lorbeer bereits gepflückt, der andere ist bereit, dem Beispiel zu folgen, wenn sich Veranlassung dazu finden möchte. Ich trinke auf das Wohl meiner fürstlichen Gäste und füge den soldatischen Spruch hinzu: dem wohlerworbenen Ruhme des Einen und dem Nachstreben des Andern." Die Einheit des deutschen Vaterlandes war gleichfalls der Inhalt der Rede unsers Königs beim Dombaufeste. Er nannte den Prachtbau das Werk des Brudersinns aller Deutschen, aller Bekenntnisse. „Hier wo der Grundstein liegt, dort, mit jenen Thürmen zugleich, sollen sich die schönsten Thore der Welt erheben. Deutschland baut sie — so mögen sie für Deutschland, durch Gottes Gnade, Thore einer neuen großen Zeit werden! Alles Arge, Unächte, Unwahre und darum Undeutsche bleibe fern von ihnen. — Der Geist, der diese Thore baut, ist derselbe, der vor 29 Jahren unsere Ketten brach, die Schmach des Vaterlandes, die Entfremdung dieses Ufers wandte, derselbe Geist, der, gleichsam befruchtet von dem Segen des scheidenden Vaters, des letzten der drei Fürsten, vor zwei Jahren der Welt zeigte, daß er in ungeschwächter Jugendkraft da sei. Es ist derselbe Geist deutscher Einigkeit und Kraft. Ihm mögen die Kölner Dompforten Thore des herrlichsten Triumphs werden. — Und das große Werk verkünde den spätesten Geschlechtern von einem durch die Einigkeit seiner Fürsten und Völker großen, mächtigen, ja, den Frieden der Welt unblutig erzwingenden Deutschland! — von einem durch die Herrlichkeit des großen Vaterlandes und durch eignes Gedeihen glückliche Preußen, von dem Brudersinne verschiedener Bekenntnisse, der inne geworden, daß sie Eines sind, in dem einigen göttlichen Hause." Vom Throne sprach am 30. November 1842 der König von Sachsen, daß die Stände ihre persönlichen Rücksichten hintenansetzen und bei ihren Verhandlungen das ganze Vaterland im Auge haben sollen. „Mehr als je muß in diesen Verhältnissen eine Aufforderung an Sie liegen, Ihrem hohen Beruf mit Hintenansetzung jeder persönlichen Rücksicht, mit Hinblick auf das Wohl des theuren Vaterlandes mit rastlosem Eifer sich hinzugeben." Aehnlich sprach der König von Baiern in der an

demselben Tage eröffneten Ständeversammlung in München. Jeden Deutschen durchdrang das Gefühl, daß er einem gemeinsamen Vaterlande angehöre, es bewährte sich bei Kölns Dombau, bei Hamburgs Brand, und wird nie vergehen! Ueberall, von den niedrigsten bis zu den höchsten Kreisen sehen wir, ist jetzt das Pathos die Einheit Deutschlands, und die Seele dieser Gesinnung ist der Volksgeist. Ist aber einmal in den hohen Kreisen die Gesinnung vorhanden, so wird bald, wenn dieses Gefühl genährt und gestärkt wird, die Einheit eine Wahrheit werden. Denn wir dürfen uns nicht täuschen und können es uns nicht verhehlen: die Einheit Deutschlands ist noch keine Realität. Man wünscht sie, man hofft sie, man singt sie, man stößt auf sie an und läßt sie hoch leben. Schön! Herrlich! Diese Begeisterung soll uns aber nicht einschläfern und gar die Meinung in uns erwecken, wir hätten schon, was wir hoffen. Zur politischen Bildung gehört besonders zweierlei: Erkenntniß und That. Und wenn sich seit Kurzem die erstere läutert, so fehlt noch die zweite im Nationalbewußtsein.

„Deutsche sind so alte Leute,
Lernen doch erst reden heute;
Wenn sie lernen doch auch wollten,
Wie recht Deutsch sie handeln sollten."

Haben wir etwa deutsche Gesandte an fremden Höfen accreditirt? Kennt man einen solchen Gesandten in Paris, London, Petersburg? Nein, aber wir haben preußische, baierische, österreichische Gesandte. Haben wir eine deutsche Flagge auf dem Meere? Nein, aber Hamburgs, Bremens Flaggen sieht man auf den Meeren aller Zonen. Hatte im heiligen Bunde Deutschland eine Stimme, war es eine Macht mit anderen Mächten? Protestirte Deutschland als solches gegen die Schmälerung seines Gebietes, als man Luxemburg zur belgischen Provinz machen wollte? Verhütete Deutschland vor Kurzem einen europäischen Krieg, oder waren es nicht Preußen und Oesterreich, und zwar als europäische Großmächte, nicht als gesammte deutsche Macht? Die Einheit Deutschlands ist in der Gesinnung, aber noch nicht in der Wirklichkeit. So schön alle die Vereine sind, welche eine Einheit Deutschlands bezwecken, so weit sind sie noch vom Ziele entfernt. Man hat deshalb die Vereine unserer Tage lächerlich

zu machen gesucht, und das hält nicht schwer; aber schwer ist es, eine Sache zu begreifen, am schwersten, sie verbessern. Es ist richtig, daß jene Vereine nicht die Einheit Deutschlands sind; aber schon weil sie sich an die Idee der Einheit knüpfen, sollte man sie nicht lächerlich finden. Freilich liegt in solchen Vereinen der offenbare Beweis, daß die Einheit Deutschlands noch keine Wahrheit ist, aber zugleich, daß das Streben und die Gesinnung für dieselbe vorhanden ist und empfunden wird. In der Walhalla soll Luther keine Stelle haben; wie stürmisch geht es in den Zollcongressen zu. Die betheiligten Staaten beriefen sich hinsichtlich der Eisenbahnverhandlungen auf ihre Landeshoheit, so daß Preußen nicht durchdrang. Es war vielfach in öffentlichen Blättern von mehreren den Verkehr und das Leben betreffenden Vereinen die Rede. Man sprach von einem Postvereine, und wollte die alte Reichspost abschaffen, das einzige Institut, welches früher des deutschen Reiches Einheit repräsentirt hat; von einem Münzvereine, er ist aber bis jetzt nur in Zweithalerstücken vorhanden, während die übrigen Münzen, Maße und Gewichte nichts weniger als übereinstimmend sind. Wohin wir blicken: überall noch keine Einheit, aber das Streben und Drängen danach. Vermöge dieses Strebens und Drängens muß nun in Deutschland Alles gethan werden, müssen Fürst und Volk sich beeifern, unser jugendliches Nationalgefühl zu hegen und zu pflegen. Es hat sich nach Innen noch nicht bewährt. Vielleicht steht uns in dieser Beziehung bald wieder ein Nationalkampf bevor. Er wird sogar nothwendig sein und nicht ausbleiben, wenn Frankreich sich Rußland nähern und sich wohl gar mit ihm alliiren wird, welche Alliance schon jetzt englische Blätter laut verkünden. Dann bedarf's der Einheit deutscher Stämme, dann bedarf's des kräftigen Bewußtseins der Freiheit. Wir werden vielleicht dann erst die Früchte des Befreiungskrieges, unseres ersten nationalen Krieges ernten, wenn ihm ein zweiter gefolgt ist, wenn das Nationalgefühl des ersten zum vollen Selbstbewußtsein des zweiten geworden; denn im Stadium des Bewußtseins leben wir schon jetzt. Und wenn wir die Morgenröthe der Freiheit am Himmel schon prophetisch glänzen sahen, so gedenken wir auch, daß Morgenröthe Sturm und Ungewitter bringt. Mögen wir nur nicht zittern und zagen,

davor muß uns das Nationalbewußtsein schützen. Sind wir aber einig, so mögen sie immer nur hereinbrechen die Stürme und Gewitter, von Osten oder von Westen, wir erwarten sie; wir sind ruhig und unbesorgt, denn die Einheit Deutschlands ist das Panier.

Aber nicht das Wort allein genügt, um uns unsere Selbstständigkeit zu bewahren, sondern der Geist ist es, der da lebendig macht und uns schützt. Fragen wir daher: wie wird diese Einheit Deutschlands beschaffen sein? Werden wir die Zukunft des Vaterlandes deuten können? „Es ist nichts schwerer, als seine Zeit und Gegenwart zu erkennen." M. H.! Seit Jahren habe ich diese Interessen, welche uns jetzt beschäftigten, eifrig und aufmerksam, mit der größten Hingabe und Neigung verfolgt, mit aller Freiheit des Gedankens, welche die Seele der philosophischen Wissenschaft ist. Die Philosophie ist das jedesmalige Bewußtsein ihrer Zeit; sonst verdient sie den Namen Philosophie nicht — aber sie muß sich als dieses Bewußtsein bewähren. Sie darf nicht blos Resultat der Bildung der Zeit sein und über die Zeit selbst in Unklarheit und Unkenntniß bleiben, sondern muß in dieselbe eingreifen und sie zum Bewußtsein bringen. Die Philosophie muß auf der Warte der Zeit stehen und sie zu deuten wissen. Die Philosophie soll nicht blos vom Baume der Erkenntniß die Früchte brechen, sondern auch vom Baume des Lebens, indem sie das letztere bilden und gestalten hilft. Und so glaube ich mich sogar verpflichtet, wie aus dem tiefen Bewußtsein von dem Wesen der Philosophie, der ich mein Leben gewidmet, auf die Zukunft des geliebten Vaterlandes hindeuten zu müssen. Wie wird die Einheit Preußens und Deutschlands, was wird der deutsche Nationalbund sein?

Es steht fest, daß Preußen und Deutschland durch den Zollverein sich näher gerückt sind. Eine wärmere Theilnahme an den constitutionellen Staaten, als in früherer Zeit, hat die Gemüther der preußischen Staatsbürger ergriffen und belebt die preußische Verwaltung. Das Mißtrauen der constitutionellen Staaten scheint ebenfalls im Abnehmen begriffen und alle sind von dem Verlangen nach der Einheit Deutschlands, d. h. der Einheit Preußens und Deutschlands beseelt. Daß man vielfach

ßen kein Vertrauen zu der landständischen Verfassung in den anderen Staaten hat, daß man sie sogar für improvisirt, und nicht für ein Resultat innerer politischer Bildung des Volkes selbst hält, liegt mehr in den beengenden Verhältnissen derselben zu dem deutschen Bunde, als in ihrem Wesen selbst begründet. Es unterliegt keinem Zweifel, würde Preußen in Einheit mit Deutschland zur landständischen Verfassung fortgehen, so würden jene beengenden Verhältnisse wegfallen, die constitutionelle Verfassung würde sich ganz anders entwickeln, wenn sie allgemeine Verfassung, Nationalverfassung wäre. Mit der größten Aufmerksamkeit und der gespanntesten Theilnahme sind die Bürger constitutioneller Staaten den Schritten unseres Königs gefolgt. Sie haben mit Freuden bemerkt, wie Er durch die Bildung der Ausschüsse einen Schritt weiter zur landständischen Verfassung gethan hat. Auch die Kammern constitutioneller Staaten erhalten eine andere Farbe und stehen immer mehr von ihrem Theil- und Particularstreben ab; in ihrer Ohnmacht hielten sie es mit dem Auslande, jetzt scheint ihre Kraft erwacht, sie lassen von ihrer Theilsouverainität ab und ihre Stimme zu Gunsten der Einheit Deutschlands vernehmen. So lange es nicht zur nationalen Gesammtvertretung kommt, sind die Sympathien der constitutionellen Staaten mit Frankreich unausbleiblich, und so viele Erscheinungen, welche dem deutschen Geiste fremd sind, z. B. der Communismus, werden in diesen Sympathien ihren Grund und in der verschränkten Stellung der deutschen constitutionellen Staaten zum Bunde ihre Rechtfertigung finden. Der Bund nährt durch seine Reaction gegen die Repräsentativverfassung jene Sympathien, und befördert die allgemeine Ausbreitung solcher Erscheinungen, und damit das Unnationale. Das Nationale kann sich nur kräftigen in Einheit der constitutionellen Staaten mit Preußen. Und so mögen Preußen und Deutschland sich bald nationaler begegnen und brüderlich die Hände reichen; möge alles Mißtrauen zwischen beiden gänzlich verschwinden, und zum vollen Vertrauen werden; mögen beide sich zur lebendigen Entwickelung der nationalen Gesammtvertretung sich verbinden. Erst dann wird die landständische Verfassung in Deutschland eine Wahrheit werden. Die provinzialständische Verfassung würde dadurch nicht vernichtet,

sondern umgebildet, würde als ein lebendiges Moment und Organ erhalten werden.

Solche politische Einheit ist aber ohne Umbildung des Bundes nicht möglich, — ohne diese bleibt jene ein frommer Wunsch. Es ist daher von beiden politischen Parteien und deren publicistischen Vertretern gefehlt, wenn sie meinen, bei der Einheit Deutschlands und der zu bewirkenden Umbildung der landständischen Verfassung in provinzialständische oder umgekehrt von der Umbildung des Bundes absehen zu können. Bülow-Cummerow und Steinacker geben wohl zu verstehen, daß die Bundesverfassung nicht so bleiben könne, aber diviniren keine Umbildung *). Beide Parteien kommen jedoch darin überein, daß der

*) Bülow-Cummerow hat sich wirklich später auf eine Art Umbildung des Bundes eingelassen, aber sie betrifft blos eine gleichmäßige Vertheilung der Stimmen bei den Berathungen. Er will zwar, daß der Bund durch eine organische Gesetzgebung nicht blos die Verfassung des Bundes selbst, sondern auch die Zustände des Volks selbstständiger ordnen solle, damit die Stimmen der mindermächtigen Fürsten nicht ohne Einfluß blieben. Aber die Anforderungen, welche das deutsche Volk nach ihm an den Bund machen könne, sind nur dazu geeignet, die Macht des Bundes als eines Fürstenbundes, und zwar gegen das Volk selbst, zu steigern. Von einer Aufnahme des Volkes in den Bund ist bei ihm nicht die Rede, eine Umbildung des Bundes ist ohne diese aber nicht möglich. Der Kreis des Wirkens des Bundes soll umfassender sein, die allgemeinen, die Wohlfahrt der Bundesvölker beruhrenden Fragen sollen unbedingt und ausschließlich vor sein Forum gehören; alle Glieder des Bundes sollen sich den Beschlüssen desselben unbedingt unterwerfen; die in mehrerer Beziehung gesonderten Interessen wegen der eigenthümlichen Verhältnisse des Bundes sollen aber berücksichtigt werden: es sollen in Hinsicht derselben Ausnahmen stattfinden können; der Bund soll sich eine so starke militairische Organisation geben, daß er als das mächtigste Glied des europäischen Continents und als Bürge des allgemeinen Friedens dastehe; und zuletzt soll die bisherige Stimmenvertheilung, welche dem wahren Verhältnisse und dem Zwecke nicht entspreche, mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Gegenstände einer Reform unterworfen werden. Darin nun soll alles zusammengefaßt sein, was geschehen müsse, um dem Bunde den innern Halt zu geben, ohne welchen er keine Bürgschaft seiner eignen Dauer zu geben im Stande sei. — Was die Verfassung betrifft, so habe der Bund durch Beschlüsse festgesetzt, daß landständische Verfassungen eingeführt werden sollen, und habe selbst dies Princip vorgeschrie-

eigentliche Lebenspunkt der Reformideen in Betreff des ganzen Vaterlandes in der Nothwendigkeit bestehe, daß die Verschiedenheit der Formen und Bedingungen des öffentlichen Lebens zwi-

---

In einem Theile von Deutschland sei das noch nicht geschehen, in Oldenburg, Schwarzburg-Sondershausen seien die Regierungen absolut; in anderen Staaten sei man über die Grenzen des Princips hinausgegangen. Also bis jetzt noch keine Uebereinstimmung; — aber so lange diese nicht herbeigeführt sei, ständen entweder die innere Stabilität oder die Rechte und Freiheiten des deutschen Volks auf dem Spiel, und werde das Mißtrauen zwischen den Fürsten und dem Volke fortdauern, mithin sich keine allgemeine politische Gesinnung feststellen können. — Was die Mittel betreffe, eine Uebereinstimmung trotz aller Verschiedenheit herzustellen, so lägen diese nicht so fern, als es den Anschein habe. Der Vereinigungspunkt sei gegeben, er finde sich in der Bundesgesetzgebung, von welcher keine Abweichung versucht noch geduldet werden dürfe. Zuerst nämlich müßten diejenigen Bundesglieder, welche dem Art. 13. der Bundesacte noch nicht genügt haben, aufgefordert werden, dies zu thun, mit Ausschluß Oesterreichs, seiner bestehenden Verhältnisse wegen. Nachdem dies geschehen sei, hätten diese und alle übrigen Bundesglieder das Recht, zu fordern, daß geprüft werde, wie weit die neuen Verfassungen sich innerhalb der Grenzen der Wiener Schlußacte Art. 54—64. gehalten, damit die sämmtlichen Verfassungen die gesetzlichen Grenzen erreichten, aber auch nicht überschritten. Sollte es sich dann ergeben, daß in einzelnen Fällen Fürsten bei Ertheilung der Verfassung weiter gegangen, als sie befugt gewesen, und vermöge ihres Verhältnisses zum Bunde durchzuführen im Stande seien, so müßten darüber Declarationen erscheinen. Es gebe in dieser Beziehung nur die Wahl, entweder müßten die Bundesgesetze oder die einzelnen Verfassungen der Länder geändert werden. Zum erstern werde der Bund sich schwerlich entschließen, und letzteres werde um so weniger Bedenken haben, da nur von Befugnissen die Rede sey, die weiter gehen, als das Recht dazu bestehe. Es sei aber jedenfalls klug, eine solche Regulirung vorzunehmen. Den Völkern könne es nichts nützen, sich in Besitz von Rechten zu glauben, die auf einer Täuschung beruhen, die eine beständige Aufregung unterhielten, um so mehr, da gegen die Macht des Bundes nicht anzukämpfen sei. Daraus soll aber wieder nicht folgen, daß die jetzt in diesen Ländern bestehenden Verfassungen geändert zu werden brauchten, sondern es sei nur von einer Feststellung der Rechte die Rede, welche den Völkern nach den bestehenden Bundesgesetzen den Fürsten gegenüber zustehen. — Ich glaube, daß dies unnöthig ist. Wer sieht nicht, daß dies eine Apologie des Bundes auf Kosten der Repräsentativverfassung unserer deutschen Staaten ist? Als eine der nöthigsten und mit der Ordnung der Verfassungsangelegenheit

schen Preußen und den constitutionellen Staaten ausgeglichen werden müsse. Die freie politische Entwickelung müsse Gemeingut für die praktische Fortbildung aller Staaten sein, und ihr

— — — —

in naher Verbindung stehende Reform betrachtet Bülow-Cummerow die Ernennung einer beständigen Austrägal-Instanz beim Bunde, wie dieselbe schon in Wien beabsichtigt wurde. Zu deren Wirkungskreise soll die Untersuchung gehören: in welcher Lage sich die Verfassungsangelegenheit in den verschiedenen Ländern Deutschlands befinde, um ex officio Anträge beim Bunde zu bilden, alle Beschwerden in Empfang zu nehmen, die beim Bunde in Verfassungsangelegenheiten von den deutschen Fürsten oder Völkern eingereicht würden, das Referat darüber zu führen und, nach erfolgter Autorisirung dazu, die Erkenntnisse abzufassen. Ferner wünscht Bülow-Cummerow Sicherheit des Rechtszustandes in Deutschland, welche durch die Bundesgesetzgebung unvollständig geblieben: ein Wunsch, den gewiß jeder theilen wird, denn zur Zeit des Reichskammergerichts gab es eine größere Sicherheit, als jetzt: Bülow-Cummerow führt traurige Beispiele von Justizverweigerungen in dieser Hinsicht an. Er fordert weiter Erfüllung des Art. 18. der Bundesacte, nämlich Gleichförmigkeit der Preßgesetzgebung, und zugleich ein Strafgesetzbuch in dieser Beziehung. Die Entscheidung müsse einer von der eigentlichen Verwaltung getrennten Spruchbehörde übertragen werden; dann erst soll die Regierung Mittel in den Händen haben, den Ausschweifungen der Presse Einhalt thun zu können. Sobald nicht mehr die Ansicht des Censors, sondern das Gesetz entscheide, würden die Bedenken fortfallen. In Betreff der materiellen Interessen meint er, daß der Zollverein aufgelöst und so wichtige Interessen dem Bunde übertragen werden möchten. — Wir bemerkten schon dagegen, daß, wenn dies ohne Umbildung des Bundes geschähe, nämlich ohne daß das Volk in den Bund aufgenommen würde, dieser an Macht auf Kosten des Volks noch mehr gewinnen müsse. Mit der Aufnahme des Volks in den Bund wären jene Erweiterungen nur zu wünschen. — Ferner will Bülow-Cummerow, daß die übrigen deutschen Staaten das preußische Militairsystem annehmen; jetzt vertheidige Preußen und Oesterreich Deutschland; dann vertheidige es sich selbst. Zuletzt soll der Bund den heiligsten Interessen der Völker, den religiösen und kirchlichen mehr Aufmerksamkeit schenken. Wenn so die Verfassungsangelegenheit in Deutschland, die kirchlichen und Rechtszustände, die geistigen und materiellen Interessen, und der Vertheidigungszustand durch allgemeine organische Bestimmungen geregelt würden, und der Bund eine solche Organisation erhalte, daß er selbst eine Bürgschaft für seine Dauer gewähre, und zugleich so viel Kraft gewinne, seine Beschlüsse auszuführen, so werde dies den allgemeinen Volkssinn (?!) gründen. —

Wetteifer nicht mehr darin bestehen, die Volkskraft zu unterdrücken, sondern sie zu erwecken und zu fördern. Ein harmonisches Nebeneinanderleben einer Mehrheit von Staaten sei nicht möglich, so lange dieselben bei ihren Bestrebungen von abweichenden politischen Principien geleitet würden. Wie ist aber ein solches möglich ohne Umbildung des Bundes, welcher die Volkskraft nicht befördert? Ob die Bundesform in dieser Hinsicht einer Revision zu unterwerfen sein, in welchem Verhältnisse der Bund zur Einheit Preußens und Deutschlands stehen würde — das unterscheiden beide Parteien nicht, ja sie weisen es ganz von sich; vielleicht scheuen sie eine kritische Prüfung der jetzigen Form des deutschen Bundes, weil sie noch immer nicht gern gesehen werden soll, — vielleicht, weil man auch wirklich kein Bewußtsein darüber hat. Ja, es soll einer solchen Erörterung nicht bedürfen, wie sich die Bundesverhältnisse künftig gestalten werden; — denn die Entwickelung der deutschen Selbstständigkeit habe nicht den formellen Weg, sondern den geistigen eingeschlagen. Die Idee der nationalen Einheit dränge von Innen heraus zur Verwirklichung, das geistige Princip im deutschen Volksleben sei in diesem Augenblicke das Streben nach Einheit und die Ueberzeugung, daß diese nur mit Freiheit gepaart, realisirt werden könne. Wie die Einheit zunächst vermittelt werde, ob das organische Zusammenwachsen von beiden selbst, oder von einer Mehrheit einzelner Bundesstaaten ausgehe, sei unerheblich, so lange es sich um ein geistiges Band handle. Wenn wir uns erst in unseren Interessen, Ansichten, Richtungen zusammengefunden, so werde dann auch der Gedanke die nöthige Form, den nöthigen Ausdruck dafür finden.

Wir behaupten dagegen, daß eine nationale Einheit Deutschlands im politischen Sinne nicht möglich ist, ohne Umbildung des Bundes *), daß erst mit jener Einheit der Bund national wird

---

*) Selbst Faber, welcher behauptet, daß die deutsche Nation der staatsrechtlichen Idee nach im Bunde genügend vertreten sei, da die Repräsentanten der Länder, nämlich die Regierungen, in der Bundesversammlung Sitz und Stimme hätten — sofern der Repräsentant in monarchischen Staaten überall der Fürst, die Regierung sei, durch welche, als das Organ, die Gesammtheit des Volks staatliches Leben empfange — hält doch für gerathen, die äußere Be-

und aufhört, ein deutscher Fürstenbund zu sein. Den Zollverein haben wir als den ersten Weg zu der nationalen Einheit erkannt, und gesehen, daß, sobald er sich auf alle Bundesstaaten erstreckt, das Volk in den Bund aufgenommen und das politische Princip des letzteren umgebildet werden dürfte. Aendert sich der Bund nicht, so kommt es nie wirklich zur Einheit, denn er hält die deutschen Staaten aus einander. Eins ist nicht ohne das andere: entweder Deutschland wird Eins und der Bund bildet sich um, oder es bildet sich ein Conglomerat von Staaten. Die politische Einheit Preußens und Deutschlands im nationa-

---

ziehung des Bundes zur Nation zu erheben, damit das Vertrauen im Volke dadurch gestärkt und genährt werde. — Diese Beziehung ist zwar keine äußere, sondern wesentlich innere; aber auf die Bezeichnung soll es nicht ankommen: er meint doch, es wäre wünschenswerth, die Nationalvertretung, als die Vertrauen erweckende Idee, welche im Bunde kein Bestandtheil sei, zu einem Bestandtheil desselben zu machen, das Vertrauen des Volks durch das Medium von Einrichtungen und sichtbaren Bändern, nicht blos von Worten und Hoffnungen zu stärken. Wenn aus dem Schooße der Ständeversammlungen Beisitzer zur Bundesversammlung gingen, so glaubt er, wäre in ihr alles enthalten, was nach dem modernen Begriffe zur Nationalvertretung gehöre: das Volk besäße ein Pfand, eine Einlage bei der Bundesregierung, die sein Interesse und seine Willensrichtung bei ihr betheilige, und Nation und Bund in Wechselwirkung bringe. Er möchte fast den Zutritt ständischer Delegaten mit geregeltem Antheil in der Bundesversammlung für einen rechtmäßigen Wunsch des Volks erklären, seitdem Mitwirkung der Stände bei den öffentlichen Geschäften Grundsatz in deutschen Landen geworden sei. Er möchte dies durch die Grundverfassung des Bundes ausdrücklich ausgesprochen sehen, und es schiene ihm auch darum verhältnißmäßige Mitwirkung der Stände beim Bunde billig, weil die Gerechtsamen und Thätigkeiten des Bundes zum Theil aus einem Depositum von Rechten zusammengesetzt wären, welche dem Umfange der Staatsgewalt in den Ländern entnommen seien, in welchen die Stände Antheil hätten an der Regierung. Auf jeden Fall wäre es klug, wenn durch ständische Bundesbeisitzer die Kluft ausgefüllt würde, welche im Herzen des Volks zwischen den fürstlichen Bestandtheilen des Bundes und einer Nationalvertretung läge. Denn Mißtrauen gegen den Bund bestehe schon nur zu lange, und wirke gemeinschädlich; — das sei ein hinreichender Grund, um Hülfe zu suchen. Daß überdies ständischer Antheil nicht ganz außerhalb des Bundeswesens liege, bezeuge die Einrichtung des Bundesschiedsgerichts, bei dem die Stände bereits, wenn auch nur mittelbar, zugezogen würden.

len Sinne dürfte eine Umbildung der bisherigen Bundesverfassung unmittelbar nach sich ziehen. Während bisher der Bund unumschränkt herrschte, und selbst die constitutionellen Regierungen zwang, gegen die eigene Landesverfassung zu reagiren und fortwährend durch Auflösung der Kammern für sich günstige Wahlen zu erzwingen, wodurch die Volksvertretung zum Scheine, und die Constitution ein Gegenstand des Spottes, der Verachtung und des Hohnes wurde, würden jetzt Fürst und Volk vereint einen Bund ausmachen. Das deutsche Volk würde nicht in 38 Staaten und souveraine Regierungen getheilt und getrennt sein, sondern alle Staaten würden sich zu Einem Volke vereinigen. Dieser Völkerbund würde nicht ein gemeinsames Organ der politischen schrankenlosen Herrschaft bleiben, sondern Organ politischer Nationalvertretung werden. Dadurch würden aber die Deutschen erst in Wahrheit eine politische Nation werden — durch Erweiterung der landständischen Verfassung einzelner Theilstaaten zur Gesammtverfassung; denn die provinzialständische Verfassung hat aus Deutschland wohl Staaten bilden können, aber kein Volk, keine Nation: sie hat dasselbe vielmehr zersplittert. Zur Wiedervereinigung gehört die landständische Verfassung wegen ihrer Volksthümlichkeit.

Geht diese Umbildung des deutschen Bundes in einen Nationalbund durch Einheit Preußens und Deutschlands nicht bald vor sich, so wird umgekehrt der Bund alle landständische Verfassungen in provinzialständische umgezwängt und damit die nationale Einheit absorbirt haben. Dann werden die constitutionellen Staaten fortwährend, um ihre Rechte einigermaßen zu wahren, mit Frankreich sympathisiren und dieses in seinen Hoffnungen bestärken. Dann wird fortwährend Rußland, wie es in der Pentarchie gethan, den constitutionellen Staaten seinen Schutz anbieten, da sie von keiner der deutschen Großmächte in Schutz genommen werden, da diese vielmehr alles thun, um sie zu alteriren und das Volksthümliche auszumerzen. Eine russisch-französische Allianz ist dann unvermeidlich, eine noch furchtbarere Niederlage, als uns von Napoleon bereitet ist, unabwendbar, denn sie ist ohne Aussicht auf eine einstige Wiedererhebung des Volkes, weil Rußland und Frankreich brüderlich die Beute theilen werden. Rußland rückt dann bis an die Elbe — hier wird der Osten und Westen

einst feindlich auf einander stoßen und Rußland und Frankreich einen gegenseitigen Vernichtungskrieg führen, einen Kampf auf Leben und Tod. Die Einheit Deutschlands und die damit zusammenhängende Umgestaltung des Bundes ist daher nicht blos wünschenswerth, sondern nothwendig, wollen wir anders den deutschen Namen nicht vertilgt sehen.

Wenn nun der deutsche Bund ein Nationalbund des deutschen Volkes mit den Fürsten und Regierungen würde, so hätte er die zweifache politische Aufgabe zu lösen: 1) die Selbstständigkeit und Freiheit der Nation gegen Angriffe von Außen zu vertheidigen, und 2) die Nationalvertretung nach Innen zu leiten. Das erste wird zwar im deutschen Bunde erstrebt, ist aber thatsächlich nicht vorhanden ohne das zweite, weil das Volk durchaus keine Vorstellung vom Bunde und keine Sympathie für diesen hat. Die innere politische Aufgabe wäre die Umbildung des Bundes durch Aufnahme des Volkes in denselben, d. h. durch Umbildung aller provinzialständischen und aller besonderen deutschen constitutionellen Verfassungen zu einer nationalen landständischen. Damit ist auch die Kraft und das Bewußtsein nach Außen gegeben und das Volk vertheidigt unmittelbar dieses sein inneres geistiges Leben gegen äußere Angriffe. Man glaubt allgemein, daß Oesterreich sich am schwersten zu einer Umgestaltung des Bundes in diesem Sinne verstehen werde, wegen der eigenthümlichen Verhältnisse seiner Staaten. Allein die Oesterreicher sind ein deutscher Stamm und werden ihre Abkunft nicht verleugnen. Dazu giebt es eine große österreichische Provinz, Ungarn, welcher das landständische Element, freilich in einem eigenthümlichen Sinne, nicht fremd ist. Wir hören auch, daß Oesterreich sich dem Zollverbande mit seinen deutschen Staaten anschließen will, und sehen, wie es durch merkwürdige Einrichtungen sich dem übrigen Deutschland nähert. Die Umstände, gegen welche sich kein Staat verschließen kann, der Geist der Zeit, gegen welchen keine einzelne Regierung etwas vermag, werden es zu der Einheit mit Deutschland führen *).

*) Auch Pfizer hat der Entwickelung der deutschen Verfassungsfrage einen Weg vorgezeichnet dahin, daß Preußen sich zum Führer des constitutionellen Deutschlands machen, den Anstoß zu einer deutschen

Es wird erlaubt sein, wenigstens zu diviniren, was dieser deutsche Nationalbund eigentlich sein werde. Er wird ein constitutioneller Staatenbund des deutschen Volkes sein. Die deutsche Nation wird einen Kreis von constitutionellen Staaten bilden, welche ihr besonderes Interesse vertreten, aber darüber das nationale Interesse nicht hintenansetzen werden. Jede Regung, freudige wie schmerzhafte, welche in dem einen Gliede dieses Staatenkörpers empfunden wird, werden die anderen gleichmäßig mitempfinden. Es wird eine Gesammtvertretung der Nation stattfinden, zu welcher die verschiedenen constitutionellen Staaten des Vaterlandes ihre Abgeordneten senden werden. Repräsentanten aus allen deutschen constitutionellen Staaten werden vereint den constitutionellen Körper der Nation bilden. Und zwar wird die constitutionelle Verfassung die Form des Zweikammersystemes haben müssen, weil sie aus der provinzialständischen Verfassung hervorgegangen ist, und diese als Moment in der Umbildung aufbewahrt werden muß. Alles wird und muß volksthümlich sein. Aus den Kammern aller deutschen Staaten treten Abgeordnete zum constitutionellen Körper des gesammten Vaterlandes zusammen, berathen und beschließen zum Wohle

---

Nationalvertretung beim Bundestage geben soll. Oesterreich, welches eine repräsentative Vereinigung seiner deutschen Provinzen mit dem übrigen Deutschland niemals gestatten könne, würde sich alsdann von selbst zum Austritt aus dem Bunde veranlaßt sehen, und das Uebergewicht, welches es in einem absolutistischen Bunde stets behaupten werde, müsse nothwendig auf Preußen übergehen. Oesterreich wäre dadurch keineswegs von Deutschland losgerissen oder gar ihm feindlich gegenübergestellt; es träte mit uns vielmehr in ein föderalisch-völkerrechtliches Verhältniß. Auf diese Weise wäre die Einheit des Bundes, welche gegenwärtig nur auf dem schwankenden Boden von Verträgen ruhe, die der nächste Krieg vielleicht zerreißen werde, auf die einzig höhere Grundlage solcher politischen Vereinigungen, auf die Gleichartigkeit der verbundenen Staaten, gebaut, auf die Gleichheit der Verfassungen im Innern, auf die Gleichheit und Gemeinsamkeit aller politischen und commerciellen Interessen und Verhältnisse zum Auslande. Dann wäre Deutschland Eins, nicht nur dem Namen nach, nicht nur in den Wünschen des Volks und den Verheißungen der Fürsten, nicht nur in Liedern und Reden, in Denkmälern und Bauten, sondern Eins in der That und Wahrheit, Eins nach seiner ganzen politischen Organisation: dann hätte der Gedanke der Nationaleinheit seine Form gefunden.

des Ganzen, und geben Gesetze mit Geltung und Bedeutung für ganz Deutschland. Wenn der Befreiungskrieg als der Anfangspunkt einer neuen Epoche des deutschen Volkes zu betrachten ist, wenn, von dem Pathos dieses gewaltigen Kampfes durchdrungen, die deutschen Staatsmänner die Artikel des Pariser Friedens entworfen haben, so wird derselbe nun erfüllt werden, indem der Unterschied der deutschen Staaten, ihre Selbstständigkeit und Freiheit bewahrt und zugleich die Einheit dieser Staaten, aber im nationalen Sinne vorhanden sein wird. Die Gesinnung des Grafen Münster und Steins wird in die Gesinnung eines dritten Staatsmannes zusammengehen, auf dessen Erscheinen wir noch warten. Der deutsche Bund enthält zwar auch beides, die Unabhängigkeit der Staaten und ihre Einheit, und zeigt darin seine Berechtigung, aber die Einheit des Bundes ist keine volksthümliche. Jedoch ist die Einheit des Bundes, als eine Einheit deutscher Fürsten, für den deutschen Nationalbund die Voraussetzung. Die Einheit nach Außen läßt die Einheit nach Innen resultiren. Wir erkannten den deutschen Bund als ein Product des Befreiungskrieges, wir fanden in der Bundesacte articulirt, was die Zeit bewegte: Einheit des Vaterlandes, Aufopferung fürs Allgemeine und Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten. Die Umbildung des Bundes ist nichts anderes, als daß diese Kategorien, welche in der Bundesacte gesetzliche Artikel sind, das Leben immer mehr gestalten und durchdringen. Und so wäre denn die politische Zukunft des Vaterlandes eine Folge jenes ewig denkwürdigen Kampfes unserer Nation für ihre Freiheit und Selbstständigkeit. Der Geist der Befreiung von dem Feinde nach Außen ist auch der Geist der Befreiung nach Innen, welcher sich entwickelt und allmählig das Leben dem Geiste und der Befreiung gemäß umbildet. Die Umbildung und politische Entwickelung ist das Werk des Nationalgeistes, des Volksgeistes selbst.

Und wenn der Nationalgeist so, was er an sich ist, politisch frei realisirt haben wird, welch ein Volk der Welt wäre dem unsern zu vergleichen? Die Engländer, die Franzosen preisen ihre Verfassungen, und das mit Recht, denn es ist ihr Volksgeist, ihre Substanz, die sie preisen. Aber diese Nationen haben die politische Freiheit in der constitutionellen Verfassung

nur einseitig ausgebildet. Wir beneiden die Franzosen nicht um ihre Centralisation — den Mangel an aller Gemeindeverfassung — trotz ihrer Constitution. Wir lassen den Engländern ihre großen Feudalmächte, die das Volk nicht blos erdrücken, sondern fast ertödten, trotz der Constitution. Unser Volk, zur politischen Verfassung fortgehend, hat Gott Lob solche Abstractionen nicht umzubilden. Es kann und wird die constitutionelle Verfassung in den besonderen Staaten und dann als Nation unendlich vielseitiger, ja allseitig ausbilden, weil es in seiner Geschichte die meisten Staatsformen entwickelt hat. Und wenn nun die constitutionelle Verfassung die höchste Ausgeburt politischer Freiheit, die Gliederung des Volkes selbst, die politische Gliederung des Nationalkörpers und die Gesammtvertretung des Volkes das Haupt des Körpers ist; wenn so das ganze Nationalleben ein politisch freies ist und in allen Organen gleichmäßig pulsirt, alle Einrichtungen durchbringt und frei gestaltet; wenn so die constitutionelle Verfassung, das Bild und die Wirklichkeit der entwickelten Vernunft und Freiheit, jeden Staat in allen Formen unseres Staatenlebens, wenn sie die ganze Nation politisch erzogen hat; wenn der Einzelne darin sein freies

kes als der Vernunft und der Freiheit gemäß erkannt haben, dann werden Sie es vertheidigen, und zwar mit Freuden vertheidigen, nicht mit Seufzen. An Kampf wird es nicht fehlen — das Leben ist stürmisch, wie die See. Der furchtsame Schiffer führt sein Schifflein nicht aus dem Hafen, wenn Wolken am Himmel hangen; der kühne Schiffer, der Lootse, macht sein Boot flott. Er führt mit kräftiger Hand das Ruder, spottet der Gefahren, die ihm Wogen und Winde bereiten. Wer möchte ihn, den des Weges und der Gefahren Kundigen, bewegen, umzukehren? wer ihm den Rath geben, die Segel zu streichen? Ich erinnere mich dabei eines alten Liedes aus meiner Heimath an der Nordsee:

„Wenn es stürmt mit Macht, dann die Segel du hiß', es ist lustig auf stürmender See,
Wie es geht, so gehts, wer da streichet, ist feig; eh du streichest, zu Grunde du geh."

Im Leben ist Streit und Kampf. Friede ist in der Kirche, in der Gemeinde, im Himmel, und auf dem Kirchhofe, der darum auch Friedhof heißt. Da ruhen die Todten im Frieden, und wer ihre Ruhe stört, den verabscheut die Sitte. Es ist still am Ruheplatze der Todten, und die Menschen sprechen dort leise, flüstern einander zu. Das Leben aber ist kein Gottesacker, und darum auch kein Friedhof und Ruheplatz. Es ist vielmehr ein Streithof, ein Gerichtshof, in welchem die Parteien ihre Sache führen vor dem Richterstuhle der Idee, wo sie sich selbst aufreiben und ihre Macht dahingeben, damit die Idee reicher, concreter entwickelt werde. Es heißt auch hierin: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Und wer da streitet, wird heftig. Die Parteien flüstern einander nicht zu, sondern rufen laut um Recht und Gerechtigkeit. Das Leben ist öffentlich; nur das Grab ist heimlich und wir lassen ihm seine Geheimnisse. Mag man uns auch darum die Oeffentlichkeit des Lebens lassen und das ans Licht zu ziehen gestatten, was an das Licht gehört: die lebendige, allwaltende Kraft der Idee, wie sie sich im Leben der Völker bekundet. Das Andere wollen wir mit dichtem Schleier umhüllen. Wir nehmen den lebendigen Menschen für uns und die Oeffentlichkeit, und übergeben die todten Gebeine dem Grabe und dem Geheimnisse. Prüfen Sie,

[illegible] Dank zollen.

Acht und zwanzigste Vorlesung.

Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch die verschiedenen Kirchen. — Protestantische Kirchenverfassung nach der Reformation. — Luther. — Pontanus. — Bildung des Consistoriums. — Dessen Wesen und Begriff. —

Die Betrachtung der politischen Zustände ist zu Ende. Wir haben das überwunden, und vor uns scheint ein heiterer Himmel und Friede: die Kirche, welche es sich vor Allem zueignet, die Region des Friedens zu sein, wo die menschlichen Leidenschaften schweigen und die Stürme der Seele beruhigt sind. Zu dieser Region des Friedens, zu der Entwickelung der kirchlichen Zustände in der Gegenwart, gehen wir nun über. Wir werden aber sehen, und wissen es schon durch tägliche Erfahrung, daß auch in der Kirche Kampf und Streit ist, wie in der Welt, daß derselbe Geist, der im Staate lebt, auch in der Kirche gegenwärtig ist, daß das Pathos des Befreiungskrieges nicht blos ein politisches ist, dem Grunde und den Folgen nach, sondern zugleich ein kirchliches.

Wir verließen die protestantische Kirche, nachdem wir ihre Lehre aus den symbolischen Schriften entwickelt hatten. Wir nehmen den Faden hier wieder auf und sehen, wie sich die Verfassung der Kirche der Lehre gemäß gestalten wird. Die morgenländische Kirche, welche die Einheit der Naturen in Christo besonders festhielt und deren Unterschied absorbirte, war auch in Einheit mit dem Staate; die abendländische katholische Kirche, welche den Unterschied beider Naturen fixirte und die Einheit daraus zusammensetzte, ging darum auch von dem Unterschiede des Staates und der Kirche aus, um eben so äußerlich die Einheit durch die Hierarchie zu verwirklichen; denn die Kirche wurde zum Staate und unterwarf die Welt. Die protestantische Kirche, welche sowohl die Einheit als den Unterschied der Naturen symbolisch festzusetzen und zu bewahren strebte, ist auch des-

halb nicht blos unterschieden von jenen, sondern vereinigt die Gegensätze beider in sich: die Kirche ist nicht ohne den Staat, aber sie ist auch nicht der Staat selbst. Wie die Lehre, so muß auch die Verfassung der Kirche beschaffen sein. War die katholische Kirche im ausschließlichen Besitze der Wahrheit oder Bestimmung des Menschen als der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, so wurde die Welt und der Mensch in derselben nicht innerlich anerkannt. Denn er konnte nicht innerlich durch sich selbst, sondern nur äußerlich durch die Kirche in Einheit mit der Wahrheit kommen. Er war und blieb Laie, d. h. unwahr, substanzlos, von Gott unterschieden und getrennt. Ist die Kirche im Besitz der Wahrheit, und bedarf die Welt derselben, so ermangelt diese des Rechtes — sie muß der Kirche gehorchen. Die griechische Kirche war zuerst zum Staate in ein Verhältniß getreten; die katholische Kirche unterwirft den Staat. Indem die Reformation dagegen die Innerlichkeit und Freiheit des Menschen behauptet, wenn auch nur im Glauben und nicht im Staate, sank die Priesterherrschaft in den Staub. Die Welt wurde damit religiös anerkannt, der Mensch wurde im Glauben frei und unendlich berechtigt, und seine Laienschaft nahm ein Ende. War die Welt in der katholischen Kirche dazu geschaffen, um beherrscht zu werden, so tritt in der protestantischen Kirche die Welt mit dem Rechte auf, in Glaubens- und Kirchenangelegenheiten mitzusprechen. Die Welt ist fernerhin nicht mehr gottverlassen, noch wird sie von der Kirche ausgeschlossen; die Kirche ist nicht mehr Kirche ohne die Welt und den Staat, sondern Kirche mit denselben, als einem selbstständigen Organismus. Beide, Staat und Kirche, sollen denselben Zweck der Wahrheit haben; die Welt sucht sie in der Weise des Staates, der Glaube in der Weise der Kirche.

Die protestantische Kirchenverfassung bildet sich darum nicht ohne den Einfluß des Staates; denn die Welt, als nicht von der Wahrheit ausgeschlossen, ist berechtigt, an der kirchlichen Verfassung Theil zu nehmen. Die Reformatoren negirten die katholische Kirche und Hierarchie und abstrahirten von den durch sie gebildeten Staaten. Die Politik war ihnen fremd, und deshalb kamen sie auf den Staat der Bibel und auf das ganz abstracte Unterthänigkeitsverhältniß. Aber troß ihres

Zurückgehens auf die Schrift ist doch die protestantische Kirche eine andere, als die ersten Gemeinden und die griechische Kirche, denn sie ist durch das politische Leben des Feudalstaates und des Ständestaates vermittelt. Durch das Zurückgehen auf die ersten Gemeinden und die Schrift wurde aber ein heftiger Streit um die Lehre hervorgerufen; denn es handelte sich um die Auslegung, und diese vermittelt das Subject. Da hieß es natürlich: „Quot capita tot sensus." Eine so compacte Einheit die katholische Kirche ist, eine so dissolute Vielheit ist die protestantische. Man hat wegen dieser Uneinigkeit behaupten wollen, sie sei gar keine Kirche, sondern vielmehr die aufgelöste Kirche. Man nannte sie daher spottweise die Kirche der Zänker, der das Nothwendigste zur Kirche, die Einheit, fehle. Denn die Kirche ging nicht nur in die zwei Kirchen aus einander, in die lutherische und reformirte, sondern noch in unzählige Secten: derer gar nicht zu gedenken, welche sich ihren eigenen Glauben zurecht machten. Dieser Mangel an Einheit, die Verschiedenheit der Kirchen und Secten, ist ächt protestantisch, eine Folge der Innerlichkeit des Menschen und der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wir haben in Deutschland alle drei Kirchen, die katholische, die reformirte und die lutherische, und Secten in Menge, die bald in allen Ländern und allen Himmelsgegenden auftauchen. Die Reformation wurde so der Einheit Deutschlands von Anfang an gefährlich; der Glaubensunterschied zerriß das Vaterland politisch, brachte Krieg und Verderben über dasselbe und lockte stets die Feinde heran. Dieser Zwiespalt der Deutschen durch die Kirche währte bis zum Befreiungskriege — in ihm fochten Katholiken, Lutheraner, Reformirte und selbst die Juden tapfer mit. Als dieser Geist der Einheit die Gemüther erfullte, war er also nicht durch die Religion hervorgerufen, denn durch diese waren die Deutschen geschieden, sondern durch den Staat. Und diese politische Einheit erweckte auch protestantischer Seits das Bedürfniß und den Wunsch nach Einheit der Kirche, denn katholischer Seits ist stets die Kirche als Einheit vorhanden. Wir haben bereits erörtert, wie der Befreiungskrieg besonders mit durch die philosophische Bildung der Zeit hervorgerufen wurde. Diese aber faßt im Unterschiede von dem protestantischen Glauben die Wahrheit und Freiheit des Geistes als nicht blos unmittelbar gegeben und geoffenbart, sondern als eine

solche, von der sie sich selbst überzeugen kann. Die Freiheit ist autonomisch als Selbstbestimmung, nicht als gegebene, sondern als sich selbstbestimmende. Diese philosophische Freiheit ist darum eine andere, als die religiöse. Indem nun der Geist der Einheit des deutschen Volkes auch die Einheit der Kirche in der Union zu bewirken strebte, und jener Geist zugleich der Geist der Selbstbestimmung ist, so wird der Einfluß dieses Geistes, der politisch nationalen Selbstbestimmung, auf die Kirche sich so äußern müssen, daß in die Kirche das Princip der Selbstbestimmung und das der Nationalität aufgenommen wird. Dieselben Kategorien, welche seit dem Befreiungskriege den Staat weiter bilden, werden auch die Kirche anders gestalten. Die Einheit Deutschlands ruft die Einheit der Kirche hervor, die Aufopferung für das Ganze zieht das Aufgeben des Besonderen in der Union nach sich; die Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten erzeugt das Bedürfniß, daß die Kirche nicht mehr vom Staate blos äußerlich, polizeilich verwaltet werde, sondern in ihren Angelegenheiten sich selbst und frei bestimme. Nur dadurch ist eine Erweckung des kirchlichen Lebens möglich. Dies ist aber nicht mehr nur protestantisch, sondern zugleich philosophisch; die Wahrheit und Freiheit ist nicht mehr blos geoffenbart in der Welt, sondern es gehört die Gewißheit und Selbstbestimmung des Menschen dazu.

Es handelt sich seit längerer Zeit um das Bestehen der Union; vielfache Gefahren haben ihr gedroht und drohen ihr noch. Und woher, aus welchem Grunde? Weil sie sich selbst noch nicht begriffen hat, weil sie es zu keiner Verfassung hat bringen können. Wir möchten ihr dazu den Weg zeigen, und schlagen zu diesem Behufe dasselbe Verfahren ein, welches wir bei der Erkenntniß der politischen Zustände verfolgten, das geschichtliche. Wir werden daher die Verfassung der protestantischen Kirche in Zusammenhang mit der Lehre und der Ausbildung der protestantischen Theologie entwickeln. Wir machen im Voraus darauf aufmerksam, daß die Theorien der Kirchenverfassung mit jener Ausbildung der Theologie und zugleich mit den politischen Theorien genau zusammenhängen. Wir können als die Systeme der Entwickelung der protestantischen Theologie bezeichnen: das orthodoxe, das pietistische, das rationalistische und das philoso-

phische. Demgemäß bildeten sich entsprechende Systeme des Kirchenrechtes: das Episkopalsystem, das Territorialsystem, das Collegialsystem. Nur die speculative Theologie harrt noch ihres Systematikers.

Die Reformation, die Erhebung der weltlichen Macht des Staates der geistlichen Gewalt der Kirche gegenüber, brachte es mit sich, daß die Fürsten das sogenannte Majestätsrecht über die Kirche, die Kirchenhoheit erhalten mußten. Die katholische Kirche kann consequenterweise ein solches Recht der weltlichen Macht über die Kirche nicht zugestehen. Vielmehr sind die weltlichen Fürsten katholischen Glaubens der Autorität der Kirche unterworfen, ja sogar ihren Vorschriften über das Weltliche. Denn die Verordnungen, welche die Kirche trifft, gelten zugleich bürgerlich; und nur sie zu vollziehen ist die weltliche Macht des Fürsten da. Die katholische Kirche gesteht den Fürsten nicht den geringsten Einfluß auf kirchliche Angelegenheiten zu, denn die Kirche steht höher als die Welt, und darum das Urtheil des Papstes in Glaubenssachen höher als das Urtheil des Staates, ja sein Urtheil ist unfehlbar und schließt jedes andere aus. Die Kirche hat das Oberaufsichtsrecht über die bürgerlichen Verordnungen des Fürsten, ob sie sich mit denen der Kirche vertragen und aus dem Glauben hervorgehen. Die protestantische Kirche gab dagegen der fürstlichen Macht das Recht der Sanction, so daß diese erst die Anordnungen der Kirche gültig macht. Daher ist die weltliche Macht des Fürsten die oberste Autorität auch für kirchliche Anordnungen, die als solche, ohne das Placet des Fürsten, nicht gesetzlich binden. Der Fürst beurtheilt, ob eine kirchliche Verordnung nicht dem Staatsinteresse entgegen ist, ob sie bei ihrer anerkannt religiösen Nothwendigkeit den bürgerlichen Einrichtungen vor- oder nachstehen soll. Dies gilt allgemein als ein Recht der Fürsten seit der Reformation und ist ächt protestantisch. Das ist aber noch die weltliche Seite des Majestätsrechtes. Der Fürst beurtheilt nämlich ferner, ob eine kirchliche Anordnung dem Worte Gottes gemäß und der Kirche von Nutzen sei, um im Gegenfalle sie zurückzuweisen. Das eigene Urtheil des Fürsten ist die eigentliche Basis für das Verhältniß desselben zur Kirche. Ihm steht das Urtheil über die etwaigen Bedürfnisse und Gebrechen der Kirche zu, er hat das Recht,

von den kirchlichen Oberen, zwar nicht nach seinem, sondern nach ihrem Gutdünken, Abhülfe zu verlangen. Er ist stets in der Initiative bei kirchlichen Angelegenheiten. Der Unterschied der protestantischen Kirche von der katholischen in dieser Hinsicht ist also: daß die weltliche Macht des Fürsten als eine selbstständige, von Gott geordnete Macht den kirchlichen Verfügungen die bürgerliche Sanction ertheilt, und daß er dieselben aus eigener Einsicht nach ihrer bürgerlichen und kirchlichen Zulässigkeit beurtheilt. Das Majestätsrecht hat sich, obwohl ein protestantisches Rechtsinstitut, ebenfalls gegen die katholische Kirche theoretisch und praktisch geltend gemacht. Doch ist es vielfach beschränkt, denn es ertheilt dem Fürsten die Beurtheilung und Verwerfung kirchlicher Anordnungen blos auf Grund bürgerlicher Rücksichten. In der protestantischen Kirche regiert zwar der Fürst nicht absolut, aber weil ohne ihn und seine Sanction kirchliche Anordnungen nicht getroffen werden können, und die Persönlichkeit des Fürsten mittelbaren Einfluß auf diese Anordnungen ausübt, so findet eine Mitregierung des Fürsten statt. Die Theologen und Lehrer regieren die Kirche, und der Fürst ist Mitregent. Das eigentliche Vorbild der protestantischen Kirchenverfassung ist das Verhältniß der sächsischen Kurfürsten zu den Wittenberger Theologen. Es besteht dasselbe in dem Zusammenwirken des Fürsten und des Lehrstandes für die Kirche, welche sich den Anordnungen unterwarf, weil sie die äußere Autorität des Fürsten und die innere der Theologen für sich hatte. Durch den Fürsten und in seinem Namen traten die kirchlichen Anordnungen ins Leben; jedoch gab er ihnen nicht nach seiner Erkenntniß Richtung und Form, sondern überließ dies dem Lehrstande. Er executirte aber die Aussprüche des letzteren nicht unbedingt, wenn er gegründete Bedenken hatte. Das Majestätsrecht ist eine Folge der Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach dem reformatorischen Principe, wenigstens des Aufhebens und des Bemühens, beide Naturen durch sie selbst zur Einheit zu vermitteln. Die Kirche erkennt zwar diese Vermittelung und die daraus hervorgehende terschiedene Einheit von Staat und Kirche noch nicht; aber noch giebt sie zu, daß die Kirche und der Staat zwar stständig sind, aber doch zwischen beiden Harmonie statt ben muß.

Daß den Fürsten ein Urtheil in Glaubenssachen zugestanden wurde, ging von den Reformatoren selbst aus. Diese Aufforderung, die Reformatoren gegen die katholische Kirche zu begünstigen und den Zustand ihrer Kirche unter ihrer Autorität und Sanction nach der wahren Lehre herzustellen, nahmen die Fürsten wahr und griffen gern nach einem Rechte, das dem Staate größere Einheit und ihnen größere Souverainität gewährte. Die Reformatoren erklärten, daß sie nur für den religiösen Inhalt zeugen und sich nicht mit der Kirchenverfassung beschäftigen und Kirchenobere sein wollten. In Betreff der kirchlichen Anordnungen wollten sie wohl den religiösen Inhalt angeben, aber wollten sie nicht ausführen, nicht Autorität für dieselben sein. In ihrem Zurückgehen auf die Schrift waren sie zu tief ins Alte Testament hineingerathen; das Neue Testament kennt Vorsteher, Presbyter, Bischöfe, obwohl mit gleichem Range. Aber die Reformatoren gingen sogar bis auf die Propheten des Alten Bundes zurück, die freilich weder Priester noch Bischöfe waren. So geschah es, daß die Fürsten nach ihrem Vorschlage alles einrichteten, die Regierung der Kirche und die äußere Autorisirung der kirchlichen Anordnungen übernahmen und das Majestätsrecht zur Kirchengewalt umschufen. Die Kirchengewalt der Fürsten ist daher eine Modification des Majestätsrechtes, wonach dasselbe äußerlich die Stellung der Kirchengewalt erhält, ohne aber je die Kirchengewalt, d. h. die innere Bestimmung der kirchlichen Anordnungen, zu umfassen. Die Kirchengewalt bleibt immer geschieden von der Staatsgewalt, wenn sie auch von ihrer äußerlichen Seite dem Fürsten zukommt, denn sie ruht auf eigener, von der des Staates völlig gesonderter, göttlicher Vollmacht.

Die Ereignisse zur Zeit der Reformation, der Vorgang der Reformatoren hinsichtlich jener Anerkennung, ist der Rechtsgrund, aus welchem die Kirchengewalt an die Fürsten kam; der Rechtsgrund, kraft dessen sie seither ausgeübt wurde, ist die Landeshoheit, jetzt Souverainität, welche weder kaiserliche Verleihung, noch Uebertragung der Kirchenglieder ist. (Principiell wurde das Reformationsrecht erst durch den westphälischen Frieden im Reiche anerkannt, der dieses in zwei gleichberechtigte Hälften theilte und

die Kirchengewalt der protestantischen Fürsten zu einem Theile der Reichsverfassung machte. Durch die Auflösung des Reiches konnte dieselbe nicht afficirt werden, da die anerkannte Souverainität der Fürsten, welche an die Stelle der Landeshoheit trat, keine Minderung der landesherrlichen Rechte begründete. In Folge dessen ist die landesfürstliche Kirchengewalt die rechtmäßige Verfassung der protestantischen Kirche in Deutschland, und kann ohne den Willen der Fürsten nicht aufgehoben werden.) Die protestantische Kirchengewalt ist also ein Bestandtheil der Landeshoheit, aber kein natürlicher, sondern ein historischer und darum immer von ihr unterscheidbarer Bestandtheil. Wohl ist sie aber ein juristischer, wesentlicher Bestandtheil, so daß dem Fürsten weder die Kirchengewalt über die protestantischen Unterthanen abgesprochen, noch dieselbe unter einer andern Autorität, als der des Fürsten, ausgeübt werden kann. Der Fürst ist als weltlicher Fürst das Subject der Kirchengewalt, die danach dem Landesfürsten vermöge seiner Landeshoheit und der Gewalt, welche er als Fürst über seine Unterthanen hat, nicht vermöge Devolution als eine bischöfliche Gewalt zusteht, so daß seine Stellung dieselbe wäre, wie die der katholischen Bischöfe ist, oder die der protestantischen Bischöfe sein würde.

Die Berechtigung und Ausübungsweise der fürstlichen Kirchengewalt ist aber nicht die der Landeshoheit, sondern die eigenthümliche der Kirchengewalt. Der Fürst ist zwar Oberhaupt der protestantischen Kirche und zwar als Staatsoberhaupt, aber nicht in der Weise desselben, und umgekehrt: die Kirchengewalt übt der Landesherr lediglich vermöge seines fürstlichen Ansehens aus, aber nicht als eine Seite der Staatsgewalt, sondern als Kirchengewalt. Die Fürsten erklären in den älteren Kirchenordnungen ausdrücklich, daß sie dieselben als weltliches Oberhaupt erlassen, und verlangen den Gehorsam gegen sie vermöge der landesherrlichen Gewalt über die Unterthanen, nicht kraft Devolution als Vertreter der Bischöfe, nicht kraft Uebertragung der Unterthanen. Sie erklären ferner, daß weltliches und geistliches Regiment von Gott geschieden und nicht zu vermischen sei, also daß Kirchengewalt und Staatsgewalt jede unter eigenen Bedingungen stehe. Der Ausdruck „bischöfliches Recht", dessen sich

die Fürsten wohl bedienen, bedeutet nichts anderes, als das Object, d. h. eben die Kirchengewalt als eine von der Staatsgewalt geschiedene, um ihre Kirchengewalt als eine reichsverfassungsmäßige zu bezeichnen. Es sollte sich diese Gewalt nicht nur auf Anerkennung der protestantischen Kirche, sondern überhaupt auf das Reich gründen, auf ein bestimmtes Gesetz. Aber daran dachten die Fürsten nicht, ihre Gewalt mit der früheren der Bischöfe in eine innere Einheit zu bringen, oder sich selbst eine bischöfliche Qualität beizulegen. Obwohl also die oberste Machtvollkommenheit im Staate auch die oberste Kirchengewalt in sich schließt, so sind dennoch Staatsgewalt und Kirchengewalt völlig verschieden nach Object, Entstehungsgrund, Erfordernissen der Fähigkeit, Art der Berechtigung und Bedingungen der Ausübung. Aber man darf dabei nicht zwei verschiedene Qualitäten oder Autoritäten und Personen im Landesfürsten selbst unterscheiden, denn die rechtliche Quelle für beide ist nur Eine: der untheilbare Titel und Rechtsgrund ist die Landeshoheit und Souverainität. Für die rechtliche Beurtheilung der landesfürstlichen Gewalt ist keine Analogie zulässig, sondern sie ist ein ganz eigenthümliches rechtliches Verhältniß, das lediglich nach seinen eigenthümlichen historischen Grundlagen beurtheilt werden kann. Die protestantische Kirche hat daher nicht, wie die katholische und die streng reformirte, eine von der Souverainität des Staates unterschiedene Souverainität, wohl aber eine von der Gesetzgebung des Staates völlig gesonderte, selbstständige Gesetzgebung.

Was nun die besondere protestantische Kirchenverfassung, das Consistorium, betrifft, so gab zur Einrichtung desselben das Institut der bischöflichen Officialen in der katholischen Kirche Anlaß. Da dasselbe aber sehr verfallen war, suchte es die Reformation zu verbessern, und Pontanus machte daher mit Luthers Zustimmung den Versuch, ein Consisterium zu bilden, das seit 1543 in der protestantischen Kirche als Fundamentalsatzung der Kirchenverfassung angesehen wurde. Die Reform bestand darin, daß das Consisterium, wie es dem protestantischen Principe gemäß ist, einen Zusatz von Laienschaft erhielt, daß collegialisch entschieden werden und dasselbe von der persönlichen Gewalt des Bischofes unab-

Bischöfe, auf ihr eigenes Urtheil in göttlichen Dingen bauen konnten. Unter dem Titel der geistlichen Gerichtsbarkeit wurde ihnen noch die Entscheidung der Streitigkeiten über Kircheneinkünfte, Zehnten, Rechtsverhältnisse der Kirchen- und Schuldiener zugesprochen. Die Stellung der Consistorien und zum Theil auch ihre Composition wurde unter den Fürsten eine andere; denn nun galten die weltlichen Mitglieder mehr als Vertreter der weltlichen Obrigkeit. Die Consistorien waren daher ein gemischtes, theils kirchliches, theils bürgerliches Gericht, das man später besonders für Entscheidung von Ehesachen und dergl. passend hielt. Das Ganze bekam einen weltlichen Präsidenten als Verordneten des Fürsten, und bestand unter Autorisirung der weltlichen Macht. So erhielt das Consistorium einen doppelten Charakter: nach seinem inneren Gedanken ein rein kirchliches Institut, in seiner Realität sowohl Repräsentation der Kirche, als fürstliche Behörde zu sein. Der Wirkungskreis der Consistorien erstreckte sich unter den Bischöfen also nur auf die Kirchenzucht; unter dem Landesfürsten wurde er auf die ganze Kirchenverwaltung ausgedehnt. Nachdem die Fürsten einmal als Subject der Kirchengewalt galten, nachdem sie die ganze Kirchenverwaltung von sich abhängig gemacht, stellten sie sich thatsächlich auch zu der geistlichen Gerichtsbarkeit in das Verhältniß der Kirchenobern. Sie gestatteten nämlich eine Berufung von den Consistorien an ihre Person, und da nun der Landesherr eine weltliche Autorität ist, wurde damit auch die Consistorialgerichtsbarkeit zu einer weltlichen. Sobald aber die Gerichtsbarkeit des Consistoriums sich verweltlichte, war der Fürst demselben eben so wenig unterworfen, als seinen weltlichen Gerichten. Diese Verweltlichung wurde noch dadurch befördert, daß ein großer Theil der später dem Consistorium überwiesenen Gegenstände wirklich nicht geistlicher Natur ist, und so nun der Grund gelegt, daß die ganze Consistorialgerichtsbarkeit völlig aufhören konnte und in manchen Ländern, wie in Preußen und Baiern, wirklich aufhörte und die Objecte derselben den weltlichen Gerichten überwiesen wurden. Kann in höchster Instanz über diese Gegenstände von einem weltlichen Gerichte Recht gesprochen werden, so ist die Absicht und der Grund aller Consistorialgewalt völlig vereitelt, und nicht abzusehen, warum nicht auch in erster Instanz ein weltliches Ge-

en Verfassung ein weltliches Institut wurde. D

Kirche hob die Selbstständigkeit des Staates auf, d

ische Kirche geht entweder im Staate auf, wie in

chen Kirche, oder Staat und Kirche fallen aus ein

n der reformirten. —

Neun und zwanzigste Vorlesung.

Orthodoxie. — Episkopalsystem. — Stephani. — Reinkingk. — Pietismus. — Territorialsystem. — Thomasius. — Böhmer. — Spener. — Rationalismus. — Collegialsystem. — Pfaff. — Parallele der Entwickelung der Kirchenverfassung mit der der politischen Staatsverfassung. —

Wenn wir die einzelnen Systeme der Kirchenverfassung betrachten, so kann es natürlich nur im Zusammenhange mit der Lehre, mit der Theologie und ihrer Entwickelung geschehen. Indem die Reformation überall auf die ersten Gemeinden und die Schrift zurückging, wurde die Schrift Autorität und trat an die Stelle des Papstes. Was in der Schrift geschrieben steht, muß daher geglaubt werden, denn weil es in der Schrift steht, ist es von Gott geoffenbart. Dies ist der Grundsatz der Orthodoxie, der Wort- und Buchstabentheologie. Aehnlich wie die Juden Schreibfehler in ihrem Alten Testamente nicht verbessern durften, weil sie sie von Gott inspirirt glaubten: so vertheidigten z. B. mit vieler Gelehrsamkeit und großem Scharfsinne die Burtorfe die Inspiration der hebräischen Vocalzeichen, welche nachweislich erst in späteren christlichen Jahrhunderten hinzugekommen sind. Da nun Alles in der Bibel für inspirirt galt, so ging auch die Orthodoxie in Betreff der Theorie der Kirchenverfassung auf die Verfassung der ersten Gemeinden zurück. Daher ist das System der orthodoxen Theologie hinsichtlich der Verfassung der Kirche das Episkopalsystem.

Aber die Wendung, welche die Reformation von der geistlichen Macht auf die weltliche nahm, brachte in die ursprüngliche Episkopalverfassung der ersten Gemeinden ein anderes eigenthümliches Element. Um die geistliche Macht der katholischen Kirche zu brechen, trat an deren Stelle in Betreff des Kirchenregiments die weltliche Macht des Fürsten. Da die Kirchenverfassung aber ganz eigentlich von der Erhaltung der reinen Lehre

Subjecte zusammen. Diese juridische Begründung, die man jetzt mit dem Namen „Episkopalsystem" bezeichnet, wurde von den nachfolgenden Kirchenrechtslehrern und Theologen angenommen; allein mit dem wesentlichen Unterschiede, daß sie zugleich auch jene ältere dogmatische Begründung beibehielten und weiter ausbildeten. Sie leiten deshalb die Kirchengewalt des Landesherrn nicht allein aus dem Religionsfrieden, sondern auch aus inneren Gründen ab, aus der Natur der Sache, nämlich aus jener Stellung christlicher Obrigkeit, aus besonderer göttlicher Ordnung, aus Schriftstellern, aus dem Beispiele der jüdischen Könige, der griechischen und selbst der heidnischen Kaiser. Die Verbindung der älteren dogmatischen mit der Stephanischen juridischen Begründung geschah durch Reinkingk. Die Wirkung konnte nicht ausbleiben, denn nun wurde die Kirchengewalt dem Landesherrn aus eigenem Rechte, nicht aus besonderer Concession des Kaisers zugeschrieben und deshalb auch die Folgerung Stephani's, die Kirchengewalt des Fürsten sei nur provisorisch, gegen die Bestimmung des Religionsfriedens aufgehoben. Jedoch huldigen alle spätere Kirchenrechtslehrer jenem Grundgedanken, daß das kirchliche Regiment vom weltlichen wesentlich verschieden ist, weil im Landesherrn eine doppelte Person sei, und schreiben das Kirchenregiment nur dem christlichen Landesherrn zu, weil sonst eine üble Folgerung daraus entstehen könnte, wenn das Kirchenregiment jedem Fürsten, also auch dem Sultan zugeschrieben würde. Das ist das allgemein Angenommene und Bleibende des Stephanischen Systemes. Die juridische Begründung der fürstlichen Kirchengewalt ist nicht der ganze Inbegriff, ja nicht einmal das Hauptmoment der damaligen Lehre und ihres Gegensatzes gegen die späteren, welches vielmehr in der Annahme liegt, daß weltliches und geistliches Regiment, obwohl einem und demselben Subjecte zuständig, doch in der Sache, objectiv, und zwar durch göttliche Anordnung schlechterdings geschieden sei. Wie die Gewalt des Landesherrn über die Kirche nicht als in der Staatsgewalt begriffen, sondern aus besonderen Gründen abgeleitet wurde, so konnte ihm auch Ausübung derselben nicht nach der sonstigen Weise der landesherrlichen Gewalt, sondern nur nach besonderen Bedingungen beigelegt werden. Der Landesherr muß sie nach dem Urtheile der Kirche, und zwar, da der

Lehrstand vorzugsweise das Urtheil der Kirche repräsentirt, nach dem Urtheile des Lehrstandes ausüben. Dies ist der Kern und der unterscheidende Charakter des Episkopalsystemes von den anderen Systemen. Aus dem Satze, daß die weltliche und geistliche Gewalt ganz verschiedene Dinge sind und deswegen auch dem Landesherrn aus ganz verschiedenen Gründen zukommen, ergeben sich die nachtheiligen Folgen, daß der Landesherr sie deswegen auch durch verschiedene und zwar getrennte Gerichte und Behörden ausüben müßte. Die Behörden für die geistliche Gewalt, die Consistorien, haben eine von dem Landesherrn unabhängige Stellung, namentlich darin, daß der Landesherr weder die Ausübung der Gerichtsbarkeit von den Consistorien an sich bringen, noch eine Streitsache von ihnen wegnehmen könnte, ähnlich wie die ehemaligen Archidiakonen der katholischen Kirche; — alles aus dem Grunde, weil weltliche und geistliche Macht und Gewalt nicht mit einander vermischt werden durften. Eben so steht es fest, daß bei Streit und Zweifel über den Glauben nie die bürgerliche Obrigkeit, sondern nur der geistliche Stand entscheiden könnte, was ein Beweis für die nothwendige Unterscheidung und getrennte Ausübung der beiden Gerichtsbarkeiten sein würde. Carpzov und Reinkingk gehen darin systematischer zu Werke, als Stephani. Nach jenen hat der Landesherr über die Kirche nur eine äußere Gewalt und ist daher nur dem Namen nach Bischof. Diese Gewalt giebt das Recht, Synoden zu versammeln, Kirchengesetze zu promulgiren, die Pfarrer zu wählen und zu berufen, das Kirchengut zu verwalten und durch die Consistorien die kirchliche Jurisdiction auszuüben. Die innere Gewalt aber steht nicht ihm, sondern dem Lehrstande zu, weshalb ein christlicher Regent die Kirchengewalt nur mit Zustimmung des Lehrstandes handhaben soll. Da die Kirche aus den drei Ständen, dem Landesherrn, dem Lehrstande und dem Volke besteht, dieses aber der Ordnung halber von dem Landesherrn selbst repräsentirt wird, so fordern solche Anordnungen den Beirath oder die Zustimmung des Lehrstandes in seinen Synoden. Die Verwaltung der Kirche muß der [illegible] durch die Consistorien ausüben lassen, die zwar ei[illegible]ene Gewalt unter dem Landesherrn, aber in [illegible] Theilen der kirchlichen Jurisdiction nur eine ge[illegible] [illegible]. Der Landesherr darf nicht in

Person handeln, z. B. bei Prüfung der Candidaten, bei Kirchenvisitationen u. s. w., selbst die Berufung der Pfarrer soll nicht ohne Zustimmung der Kirche oder des Lehrstandes stattfinden. Die Kirchengewalt wird insofern innerlich vom Lehrstande bestimmt, wenn sie auch äußerlich dem Landesherrn zusteht. Darum bezeichnen auch Reinkingk und Carpzov die Verfassungsform der protestantischen Kirche als aristokratisch. Auch nach den Dogmatikern hat die Kirchengewalt zu ihrer hauptsächlichen Aufgabe die Erhaltung der reinen Lehre; ebenfalls ist die Kirche der Inbegriff der drei Stände, deren jedem ein verschiedener Antheil an der Kirchengewalt und insbesondere an der Entscheidung über das Dogma zukommt. Die weltliche Obrigkeit hat die äußere Gewalt, der Lehrstand die innere Gewalt, die Entscheidung der dogmatischen Streitigkeiten aus der Schrift; das Volk hat das Recht, in der Schrift zu forschen und danach seinen Privatglauben zu bestimmen im Gegensatze zu der symbolischen Lehre, und das Recht der Zustimmung zu dem, was der Lehrstand gesprochen und die Obrigkeit angeordnet.

Das Episkopalsystem ist das kirchenrechtliche System der protestantischen Orthodoxie. Sein Motiv ist nicht die Vindication der bischöflichen Rechte für den Landesherrn, sondern die Trennung der geistlichen Gewalt von der weltlichen. Es ist daher leicht einzusehen, daß diese protestantische Episkopalverfassung und deren Theorie eine ganz andere ist, als die Verfassung der ersten Gemeinden, denn zu deren Zeit wurde die geistliche Gewalt nicht in diesem Sinne von der weltlichen Herrschaft anerkannt, sondern jene ging in dieser auf. Daß aber die geistliche Gewalt als selbstständig und von der weltlichen unterschieden anerkannt wurde, ist aus der katholischen Kirche herübergekommen.

So viel wird uns klar sein, daß es die Orthodoxie, wie äußerlich mit der Lehre, so auch äußerlich mit der kirchlichen Gewalt hält. Das protestantische Princip ist aber wesentlich das Innere; daher mußte es sich auch gegen das Aeußerliche der Orthodoxie geltend machen. Die Innerlichkeit der Wahrheit, in der Weise des frommen Gefühles, tritt aller Aeußerlichkeit und Objectivität entgegen. Das Zurückziehen in sich aus der Aeußerlichkeit des Lebens machte den Menschen gleichgültig gegen den bestimmten Lehrbegriff und gegen die kirchliche Verfassung, die

als etwas Aeußerliches und Weltliches betrachtet wurde. Die Kirche wurde als unsichtbar, blos innerlich vorgestellt, und dem Frommen überlassen, nach seinem Gewissen und Gefühl zu glauben, was er wolle, woran ihn keine Gewalt, weder der Kirche noch des Staates, hindern dürfe. Deshalb soll keine Einmischung des Kirchenregiments in die Lehre stattfinden, sondern darin die größte Freiheit herrschen. Diese neue Theologie mußte auch eine neue Theorie der Kirchenverfassung hervorrufen. Was zum inneren Frieden jedem frommen Menschen dient, ist danach nicht Sache einer äußeren Gewalt. Fällt dann die Kirchengewalt weg, so bleibt nur die weltliche Gewalt des Fürsten übrig. Dieser ist aber nicht verpflichtet, die reine Lehre zu erhalten und für Jemandes Seligkeit zu sorgen, sondern er muß es Jedem anheim stellen, bei der orthodoxen Kirchenlehre zu bleiben, oder ihr untreu zu werden. Die Kirchengewalt ist daher nicht für sich, sondern ein Zweig der Staatsgewalt, vermöge welcher der Fürst zugleich die Kirchengewalt hat. Hat sie nun der Fürst vermöge seines landesherrlichen weltlichen Rechtes, so ist sie ihrer wesentlichen Natur nach eine weltliche Sache und, sie den Bischöfen beizulegen, katholisch. Kein Fürst kann also an die Bestimmungen des Lehrstandes gebunden sein, und da dieses Lehre des Episkopalsystemes ist, so ist dasselbe hiermit überwunden und an seine Stelle das Territorialsystem getreten; die protestantisch-monarchische Verfassung ist der protestantisch-aristokratischen Herr und und Meister geworden. Der Fürst braucht kein Consistorium, am wenigsten im geistlichen Sinne, sondern er hat das unumschränkte Kirchenregiment, kann die Consistorien mit weltlichen Räthen besetzen und die Liturgie ohne Zuziehung des Lehrstandes abändern — die kirchliche Gewalt ist so fürstlich geworden. Um das fromme Gefühl zu bewahren, gaben die pietistischen Theologen und Kirchenrechtslehrer dem Fürsten alle Gewalt über die Kirche, in der Hoffnung, daß er wenig Gebrauch davon machen werde, wenigstens nicht den, welchen die orthodoxen Theologen davon machten.

Aber hinsichtlich des Maßes der Kirchengewalt sind nicht alle Theologen einstimmig. Der Urheber des Territorialsystemes ist Thomasius. Nach seiner Lehre ist die wahre christliche Kirche eine unsichtbare, und hat darum auch keine äußerliche, sichtbare

Gewalt. Zwang ist nach ihm nur statthaft zum Zwecke des äußeren Friedens; was sich auf den inneren Frieden, Sittlichkeit, Religion bezieht, ist nicht Sache der Gewalt, sondern der Freiheit eines Jeden. Der unsichtbaren Kirche gehört weder Kirchengewalt, noch Entscheidung theologischer Streitigkeiten, noch Aufsicht über die Lehre, sondern was sich auf die Seligkeit bezieht. Gott und Gewissen ist keinesweges Sache einer äußeren Verbindlichkeit und Festsetzung des Staates oder der Kirche, sondern gehört jedem Menschen als solchem an: Gegenstand der Kirchengewalt ist dagegen, weil sie eine äußere Gewalt ist, Aufrechthaltung des äußeren Friedens in Beziehung auf die Kirche, d. h. zu verhüten, daß nicht um des Glaubens willen Feindschaft eintrete. Die wechselseitige Toleranz der verschiedenen Glaubensgenossen ist die einzige Aufgabe, zu deren Durchsetzung die Kirchengewalt berechtigt ist *). Nachdem dieser Inhalt ihr untergelegt worden, ist sie nichts anderes, als ein Zweig der Staatsgewalt, und steht dem Landesherrn zu, mag er christlich sein oder nicht. Thomasius spricht dem Lehrstande allen Antheil an der Kirchengewalt und jeden Vorzug hinsichtlich des Urtheiles über die Lehre ab, mit der spitzfindigen Bemerkung, daß „decidere" und „docere" nicht gleich sei, wogegen nach der Augsburgschen Confession beide zum bischöflichen Amte nach göttlichem Rechte gehören **). Thomasius strebt, die Macht des Lehrstandes zu zerstören und den inneren unaussprechlichen Glauben auch in den äußeren Zuständen der Kirche als das allein Geltende herzustellen. Dieses Streben folgt aus seinen naturrechtlichen Principien, daneben aber auch aus seiner Theilnahme für die Pietisten.

Man bezeichnet den Wahlspruch „cujus regio, ejus religio" fälschlich als Schiboleth des Territorialsystemes; denn schon die Episkopalisten schrieben die Kirchengewalt dem Landesherrn zu, kraft seiner Landeshoheit, und führen jenes Wort im Munde; auch sie berufen sich nicht auf den Religionsfrieden allein, sondern zugleich auf innere Gründe. Thomasius deducirt die Kirchengewalt, als dem Fürsten angehörig, allein aus inneren

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 24.

**) Vergl. Hase libri symb. P. II. t. 20. p. 39. Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 26.

Gründen, und sucht diese nicht im Christenthume und der Natur der Kirche, sondern im Naturrechte. Deshalb sieht er auch nicht die Berechtigung zur Kirchengewalt in dem christlichen oder eigentlich protestantischen Landesherrn, sondern schlechthin in dem Landesherrn, und schreibt dem Fürsten die Kirchengewalt nicht als eine vom weltlichen Regiment verschiedene und darum verschieden auszuübende, sondern als einen integrirenden Theil der Staatsgewalt zu *).

Thomasius und Böhmer haben die protestantische Kirche vollends in die Hände des weltlichen Regimentes geliefert. Wenn auch Thomasius vom Naturrechte ausgeht, so durchziehen doch seine ganze Darstellung die in der pietistischen Theologie vorherrschenden Ideen. Der oberste Grundsatz für seine Lehre ist rationalistisch, aber sie selbst ist nach ihren inneren Motiven pietistisch. Das Zurückziehen des Christenthumes in das fromme Gefühl, die daraus hervorgehende Gleichgültigkeit gegen den bestimmten Lehrbegriff und die Scheu vor der Conception der Lehre in Symbolen und vor äußerer Gestaltung der Kirchenverfassung machte sowohl dazu geneigt, die Einmischung des Kirchenregiments in die Lehre so viel als möglich auszuschließen, als noch mehr die

tung pries das Kirchenregiment des Landesherrn, besonders im Gegensatze zu einem Regimente der Geistlichen: „Und in was für bessere Hände wollen wir denn unser evangelisches Kirchenregiment geben? Würden wir uns mit einer demokratischen Regimentsform verbessern? Das läßt sich vernünftiger Weise gar nicht denken, oder sollte etwa ein synedrium von Geistlichen ein unumschränktes Ruder des Kirchenschiffes führen? Dafür behüt' uns, lieber Herre Gott! *)" So sind die pietistischen Theologen die eigentlich monarchischen Theologen, die es in jeder Beziehung mit dem Fürsten halten. Diese unbedingte Hingabe der Kirchengewalt an die weltliche Macht des Fürsten trug besonders viel dazu bei, daß die Territorialverfassung, wenn auch nicht in der Consequenz der Theorie, in der Praxis überall sich geltend machte und von den Fürsten gern angenommen wurde.

Eine handgreifliche Widerlegung des Territorialsystemes liegt darin, daß der Landesherr blos über die Unterthanen evangelischer Confession die Kirchengewalt besitzt und besitzen kann, während er sie doch über alle Untertbanen in gleicher Weise besitzen müßte, wenn sie ein bloßer Ausfluß der Staatsgewalt wäre. Da sich die Vertheidiger dieses Systemes in ihrer Polemik gegen die Episkopalisten darauf stützten, daß die Kirche eine freie Vereinigung auf innerem Glauben beruhend sei, so war es ein Widerspruch, eine gegebene Herrschaft und Gewalt im Landesherrn zu statuiren; es fordert vielmehr die Consequenz, alle Gewalt als Ausfluß des Willens der Kirchenglieder selbst zu betrachten. Dazu nöthigte ferner die von Thomasius zur Anerkennung gebrachte Lehre vom Staate, daß dieser nur die äußere Ruhe und Sicherheit zur Aufgabe habe; denn danach muß jeder Verein, der die Religion zum Gegenstande hat, nicht, wie Thomasius inconsequent annimmt, dem Landesherrn, so weit es nicht Glauben und Gewissen verletzt, gehorchen, sondern vielmehr völlig vom Staate und Regenten sich lösen und als eine für sich bestehende Privatgesellschaft erscheinen, über welche der Staat und Regent, so weit sie durch ihre Autonomie die Ruhe nicht stört, von Rechtswegen gar keine Gewalt und keinen Einfluß hat. Die Consequenz der pietistischen Lehre und ihres Kirchensystemes

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 34 — 35.

wäre gewesen: die unsichtbare Kirche wird zwar regiert von ihrem Oberhaupte Christus; die sichtbare ist aber ein Ausfluß derselben und deshalb ganz freie Vereinigung der Kirchenglieder. So führte das Territorialsystem durch seine augenscheinlichen Mängel und seine eigenen Principien zum Collegialsystem. Dessen Begründer ist Pfaff.

Die zuletzt ausgesprochene Consequenz ist die Ansicht der rationalistischen Theologen von der Kirche. Die Kirche wird hier zu einer Gesellschaft der einzelnen Glieder, die sich zufällig zusammenfinden, Lehre und Verfassung vertragsmäßig festsetzen, und deshalb nach freier Uebereinkunft zusammen leben. Erscheint alles daher nach dem Episkopalsystem, und auch in gewissem Grade nach dem Territorialsystem, als ein Nothwendiges, als Gebot oder Verbot, z. B. daß der Landesherr die Kirchengewalt haben müsse, oder daß er sie nicht habe und verschieden nach seinem Ermessen ausüben dürfe: so erscheint in diesem Systeme Alles als willkürlich. Bald ist das eine, bald das andere statthaft, je nach dem Willen und der Uebereinkunft der Kirchenglieder. Die Bewahrung der reinen Lehre als einer geoffenbarten, göttlichen und nothwendigen, kann hier so wenig als nach dem Territorialsysteme Aufgabe des Kirchenregimentes sein; wohl aber eine vertragsmäßig festgesetzte Lehrfreiheit, gleich wie ein Gesellschaftsstatut, aufrecht zu halten. Die Stellung der Kirche zum Staate und Landesherrn muß natürlich dieselbe sein, wie die einer jeden andern freien Gesellschaft, Zunft, Collegium u. s. w. Die Kirche steht in der Anordnung der kirchlichen Angelegenheiten nicht unter der Gewalt der Obrigkeit; aber diese hat im Interesse des Staates Rechte über die Kirche, wie sonst über „die in der Republik befindlichen freien Societäten und Collegia." Man muß deswegen die Majestätsrechte und die Collegialrechte unterscheiden, d. h. die Rechte der Obrigkeit und die Rechte der Kirchengesellschaft. Zu ersteren gehört allein, was man zur Kirchenhoheit zählt, Reformationsrecht, Oberaufsicht, Schirmherrschaft. Diese Rechte müssen, als in der Stellung der Obrigkeit zu allen Corporationen begründet, dem Landesherrn zukommen. Zu den Coll[illegible] rechnet man: die Feststellung des Dogma, die liturgi[illegible]ng und die Bestellung des Lehramtes: welche R[illegible]zentliche Gewalt der kirchlichen Gesellschaft,

nicht dem Landesherrn, selbst nicht als angeblichem Bischof, zukommen. Der Landesherr kann zwar an ihnen Theil haben als Mitglied der Gesellschaft, aber in keiner andern Qualität. Jedoch kann die kirchliche Gesellschaft, wie jede andere, ihre Gewalt auf Jemanden übertragen, ausdrücklich oder stillschweigend, wie denn eine solche Uebertragung stillschweigend factisch auf den Landesherrn zur Zeit der Reformation geschehen sei. Sie sei aber keineswegs nothwendig und in Holland z. B. nicht geschehen, aber angemessen und vernünftig, bei dem üblen Zustande der Kirchenglieder, welche sich selbst wohl nicht regieren könnten. Diese Unterscheidung der Majestäts- und Collegialrechte ist ein charakteristischer Zug des Collegialsystemes, indem es die Kirchenhoheit (**jus majestaticum circa sacra**) und die Kirchengewalt (**jus in sacra**) trennt, und nicht zu verwechseln mit dem dem Episkopalsysteme angehörigen Unterschiede der äußeren und inneren Gewalt *). Denn die äußere Gewalt, welche es dem Landesherrn beilegt, ist noch immer eine Gewalt zur Lenkung der Kirche, eine Seite der Kirchengewalt selbst, nicht eine Gewalt des Staates gegenüber der Kirche. Daher ist mit der äußeren Gewalt des Landesherrn das Recht verbunden, aus seiner Autorität Kirchengesetze zu verkünden, Bußtage auszuschreiben, auf den Synoden zu präsidiren, das Kirchengut zu verwalten u. s. f., so daß der Lehrstand überall nur Rath und Zustimmung giebt. Dies alles ist aber in dem Majestätsrechte über die Kirche nicht enthalten, sondern es kann nach dem Collegialsysteme umgekehrt dem Landesherrn nur ein Bestätigungsrecht dessen zukommen, was die Kirche anordnet. Danach ist die Unterscheidung zwischen Kirchenhoheit und Kirchengewalt für die protestantische Kirche zuerst durch das Collegialsystem aufgestellt worden, und zwar aus dem Motive, die Selbstständigkeit der Kirche dem Staate und Landesherrn gegenüber zu wahren. Aber dann darf die Kirche nicht blos als eine Gesellschaft, wie jede andere Privatgesellschaft betrachtet werden, weil doch dem Staate die Macht über sie bleibt. — Verfolgt man nun das Princip der Collegialisten consequent, so sind die Mitglieder des Vereines die höhere Macht über dem Landesherrn, auf welchen sie die Kirchen-

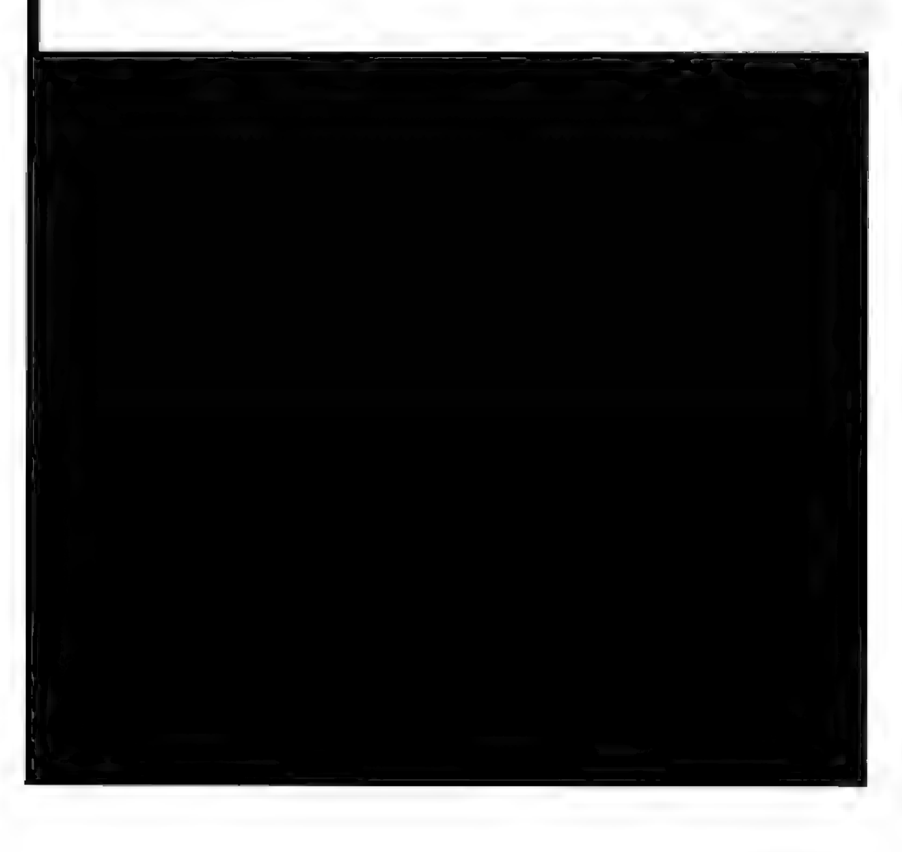
*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 46.

gewalt übertragen, hätten das Aufsichtsrecht bei Ausübung derselben und könnten Rechenschaft fordern. Es ist aber unmöglich, daß ein bloßer Verein über den Landesherrn, der die ganze Staatsgewalt in Händen hat, sich erheben kann. Die Collegialverfassung hat das mit der Episkopalverfassung gemein, daß sie die Kirche nicht von dem Fürsten abhängig sein läßt, aber aus einem andern Grunde. Nämlich nach der letzteren ist der Fürst eigentlich ein Laie, nach der ersteren ein Mitglied, welches vor den anderen Kirchengliedern nichts voraus hat. Die Kirchengewalt des Fürsten ist nach dem Episkopalsysteme unzulässig, nach dem Collegialsysteme nicht, insofern die Mitglieder des Vereines sie dem Fürsten übertragen. Mit der Territorialverfassung hat die Collegialverfassung das gemein, daß sie gegen die vorherrschende Stellung des Lehrstandes in der Episkopalverfassung gerichtet ist, und die innerliche, individuelle Freiheit des Glaubens und der Frömmigkeit behauptet und sich gegen eine äußerliche, über das Dogma entscheidende Macht ausspricht.

Das Resultat dieser Entwickelung ist, daß der Protestantismus praktisch und theoretisch die Herrschaft der weltlichen Macht des Staates über die Kirche herbeigeführt hat. Diese Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung hängt aber zugleich mit der politischen des Staates seit der Reformation zusammen. Die Ansicht, daß die Episkopalverfassung die wirkliche der protestantischen Kirche sei, herrschte zur Zeit der Selbstständigkeit der ständischen Rechte und der Corporationen. Es war die Zeit des Kampfes der Monarchie mit den Ständen, in die sich der Staat zersplitterte, und die eigentlich der Staat waren, wie nach dem Episkopalsysteme der Lehrstand eigentlich die Kirche war. Wie die Stände durch ihre Privilegien die Einheit des Staates gefährdeten, so die Episkopalisten durch Firirung des Unterschiedes von Staat und Kirche. Gleich den Ständen, behaupteten auch die Episkopalisten, daß die Vertretung des Volkes nicht nöthig sei und dieses im Staate vom Adel, in der Kirche vom Landesherrn vertreten werde, nur mit dem Unterschiede, daß in der Kirche das Volk im Allgemeinen ein Stand war und ihm doch einiges Recht, das Zustimmungsrecht zu den Bestimmungen des Lehrstandes, zugestanden wurde. So ist die Episkopalverfassung der Aristokratismus der Kird[illegible] Territorialverfassung wurde

herrschend, als der Monarch jene Corporation unterworfen und die Einheit des Staates aus seiner Zersplitterung gerettet hatte. Alle Stände sind ihm gleichmäßig unterworfen. Nur Einer ist im Staate souverain, der Monarch. So machten auch die Territorialisten den Monarchen zum souverainen Herrscher über die Kirche und unterwarfen ihm den Lehrstand, wie das Volk, damit sich jener nicht über dieses erhob, sondern mit demselben gleichberechtigt, d. h. gleich unterthan sei. Wie die absolute Monarchie, weil aus dem Kampfe mit den Ständen hervorgegangen, die Bedeutung hat, die Einheit des Staates in äußerlicher Hinsicht zu bewahren, Ruhe und Frieden im Lande zu erhalten, so hat auch die Kirchengewalt des Fürsten nur die Bedeutung, Uneinigkeiten zwischen den verschieden Glaubenden, welche die Ordnung des Staates stören könnten, zu verhüten, sonst Toleranz zu üben und sich an die symbolischen Festsetzungen nicht zu kehren, wie der Monarch nicht den alten ständischen Rechten Gehör gab. Das Collegialsystem tritt zur Zeit der Revolution ins Leben und macht hinsichtlich der Kirche dasselbe Princip geltend, wie die französischen Naturrechtslehrer in Betreff des Staates, nämlich das der Willkür und Zufälligkeit. Wie der Staat ein Vertrag der Staatsbürger ist, den sie auf Grund freiwilliger Uebereinkunft geschlossen, so ist auch die Kirche nicht mehr, als ein Privatverein, entsprungen aus dem zufälligen Zusammentreffen des Willens der Kirchenmitglieder. Jeder Einzelne, welcher entweder zum Vereine des Staates oder der Kirche gehört, muß daher seine Zustimmung zu allen Einrichtungen geben und mit seinem Willen dabei sein. Es kann ihn Niemand zwingen, sich einem Vereine anzuschließen, der seiner Neigung nicht zusagt, und ihn an Pflichten binden, welche er nicht übernommen hat. Jeder kann sich daher, wie als Staat, so als Kirche setzen: und so ist Jeder Souverain. Die Gesammtheit kann zwar ihre Rechte an Einen Einzelnen oder an Mehrere übertragen, die Souverainität bleibt aber nichts desto weniger beim Volke, welches sie, wenn sie mißbraucht wird, wieder zurück verlangen und Rechenschaft fordern kann. Darum ist der Monarch auch nicht mehr als jeder Andere im Volke, und seine Rechte gehen nur so weit, als sie die Rechte eines Andern nicht beeinträchtigen. Eben so ist in der Collegialverfassung der Landesherr

nur ein Mitglied der Kirche, auf das die Rechte derselben übergetragen sind, und darum nicht befugt, den Glauben der Einzelnen anzutasten. Wie im Staate der Monarch nur das Oberaufsichtsrecht durch Uebertragung hat, damit Keiner des Andern Rechte beeinträchtige und das Gesetz als der von Allen gesetzte Wille respectirt werde, so hat auch nach dem Collegialsysteme der Landesherr nur das Oberaufsichtsrecht über die Kirche, daß sie nicht in den Staat übergreife. Wie die Collegialisten die Kirche als eine Gesellschaft gleichberechtigter Genossen betrachteten, so sahen auch die Naturrechtslehrer zur Zeit der Revolution den Staat an. Im Staate, wie in der Kirche, ist der Wille des Einzelnen der Ausgangspunkt für alle Bestimmungen; und wie in der letzten Consequenz der Einzelne im Staate sich als die Macht über das Ganze und den, der es vorstellt, wußte, so auch der Einzelne in der Kirche als Macht über den Landesherrn. Das Collegialsystem ist kirchlich eben dasselbe, wie das französische Naturrecht politisch, denn beide lehren in ihrer Sphäre die Volkssouverainität.



Dreißigste Vorlesung.

Fast gänzliche Auflösung der protestantischen Kirchen im Staate. — Die Philosophie. — Beabsichtigte Synodalverfassung. — Schleiermacher. — Liturgische Commission. — Errichtung der bischöflichen Würde. — Errichtung des Cultusministeriums. — Aufruf vom 27sten September 1817. — Der 30ste October. — Union. — Einführung der Agende. — Der General von Witzleben. — Streit über die Agende. — Scheibel. — Steffens. — Huschke. — Aufsatz des Königs vom Amt der Schlüssel. — Guerike. — Stellner. — Wehrhan. — Hahn. — Lutherische Synode. — Streit über das liturgische Recht evangelischer Landesherren. — Ammon. — Augusti. — Marheineke. — Schleiermacher. —

Wir haben früher gesehen, wie die Volkssouverainität sich in der Revolution in ihrer äußersten Consequenz geltend machte, alle Unterschiede des Lebens und der Wirklichkeit niederriß und die abstracte Gleichheit aller Staatsbürger herstellen wollte. Zugleich riß die Revolution die Kirche nieder, schaffte Gott und Religion ab und verjagte die Priester. Alles lebte und webte für den Staat, und „vive la republique!" war der allgemeine Ausdruck der damaligen Empfindung. Wie der Staat früher praktisch in die Kirche aufgelöst wurde, so ging sie nach ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung durch sich selbst im Staate auf. Wie hätte man auch in der damaligen politisch ernsten Zeit Pathos für die Kirche haben können, da sie ja von dem Lehrstande selbst aufgegeben und dem Staate in die Hände gespielt war. Klagten auch einige Theologen über Unkirchlichkeit, Irreligiosität, so geschah dies doch nur aus subjectivem Gesichtspunkte, aus der Besorgniß für das Seelenheil, und weniger aus der Empfindung der Bedeutungslosigkeit des Lehrstandes in der Kirche, am wenigsten aus der Erkenntniß der völligen Absorbirung der Kirche durch den Staat. Die religiöse Ueberzeugung war nicht in Gefahr, denn Napoleon ließ, wie Friedrich der Große, Jeden nach seiner Façon selig werden; die Kirche schien nicht in Gefahr, denn ihre

Stellung zum Staate war alt hergebracht, und deshalb im Allgemeinen als rechtlich anerkannt; aber Eins schwebte in Lebensgefahr — der Staat. Wie in Frankreich unter vielfachen Stürmen, so war in Deutschland in Ruhe und Zufriedenheit die Kirche weggefallen und das Panier des Staates erhoben worden. Dem entfalteten und hoch in den Lüften wehenden folgten die Völker willig und gern. Die Entwickelung des Protestantismus beginnt mit der Reformation und endigt mit der Revolution, mit dem Aufgeben der Kirche im Staate. Dem Protestantismus gehören unter den politischen Entwickelungsstufen der Kampf der Monarchie mit den Ständen, ganz besonders und ächt protestantisch die absolute Monarchie und als Endpunkt die Proclamation der Volksouverainität an. So unterschied man in der Kirche drei Stände: den Lehrstand, Fürst und Volk, und erhob nach einander alle drei Stände zu den herrschenden; das Episkopalsystem stellte den Lehrstand an die Spitze — entsprechend der absoluten Monarchie; das Territorialsystem den Fürsten, entsprechend dessen Ueberwindung der Stände; — das Collegialsystem setzte das Volk, aber in seiner abstracten Vereinzelung, auf den Thron — entsprechend der französischen Revolution. Wie im Staate, so herrschte hinter einander in der Kirche, Aristokratie, Monarchie, Demokratie. Die protestantische Kirche ging in die lutherische und in die reformirte Kirche als Hauptparteien, und in unzählige Secten und Nebenparteien aus einander. Die lutherische Kirche endigte damit, daß sie durch die Consistorialverfassung im Staate aufging; die reformirte damit, daß sie neben dem Staate steht. Sie entzieht sich durch die sich blos auf die Gemeinden erstreckende Presbyterialverfassung mehr der Macht des Staates, als die lutherische Kirche, aber nur als Gemeinde, wodurch der Charakter der Kirche verloren ging und ähnlich wie in der Collegialverfassung die Gemeinde mehr nur als ein Privatverein im Staate erscheint. Die lutherische Kirche gab mit der Territorialverfassung ihren Charakter als Kirche auf und wurde Gemeinde, welche immer nur im Verhältnisse zum Staate ist, während die reformirte Kirche oder richtiger Gemeinde ohne alles Verhältniß zum S[illegible] in ihm, neben ihm, von ihm unberührt und ohne [illegible] auf den Staat und des

Staates auf sie sein kann. Die vielen Secten der Reformirten sind keine Kirche, sondern eben dadurch Secten, daß sie sich einer bestimmten Kirche entziehen. Von allen Seiten bricht die Auflösung der protestantischen Kirche als solcher herein; überall ist es der Staat, auf den wir in ihr stoßen und der sie allmählig unterjocht und verschlingt.

So ging es der protestantischen Kirche bis auf den Befreiungskrieg. Da tritt ein Wendepunkt ein. Als Kirchen hatten lutherische und reformirte Kirche selbst aufgehört und sich im Staate aufgelöst. Darin waren sie schon Eins. Der Befreiungskrieg veranlaßte, daß der Unterschied der beiden Kirchen aufhören sollte, und diese Veranlassung war nicht die Kirche selbst, sondern der Staat, der sie absorbirt, und zwar der Staat, in welchen ein neues Element, das volksthümliche hineingekommen war. Denn das Festhalten an dem absolut monarchischen Principe hatte ihn an einen tiefen Abgrund geführt, in den er unvermeidlich herabgestürzt wäre, hätte er seinen alten Weg verfolgt. Die Kirche hatte die Nation seit der Reformation gespalten: im Befreiungskriege war die Nation Eins. Die Kirche lebte nicht mehr; denn sie, die die deutschen Volksstämme getrennt hatte, war nicht mehr mächtig, zu trennen und zu spalten. Die Nation war aber Eins durch die Selbstbestimmung, durch ein freiwilliges Erheben der Einzelnen gegen den Feind. Diese nationale Selbstbestimmung war durch die Bildung der Zeit, besonders durch die Philosophie hervorgerufen worden. Denn protestantisch ist die freie Selbstbestimmung des Geistes nicht in diesem Sinne; die protestantische Freiheit ist vielmehr eine von der Religion geoffenbarte und darum bestimmte. Aber Selbstbestimmung ist erst die wahre Freiheit. Sich die Freiheit weder äußerlich geben, wie es katholisch, noch innerlich offenbaren lassen, wie es protestantisch ist, sondern in allem sich selbst bestimmen, theoretisch und praktisch: das ist Lehre der Philosophie. Sie fordert nicht blos Glauben und unmittelbare Annahme, sondern fordert Erkenntniß; sie handelt nicht aus fremden Motiven, um Gott einen Gefallen zu thun, um nicht bestraft zu werden, u. s. w., sondern frei aus eigener Ueberzeugung, nach der Freiheit des Willens. Die protestantische Freiheit des Geistes ist, weil durch

die Religion geoffenbart, nur religiös, und deshalb nur innerlich. Aber man kann innerlich-religiös noch so frei sein, und doch in äußerer Knechtschaft leben und sie ertragen, ja sie wohl gar wegen jener Innerlichkeit rechtfertigen. Die philosophische Freiheit fordert auch die persönliche, bürgerliche, politische Freiheit, weil das Innere ohne das Aeußere Nichts ist; der Schein, was wäre er ohne Wesen? Das Wesen, wäre es, wenn es nicht erschienen? Und so unterscheiden wir denn im Abendlande drei Hauptbildungsstufen des Geistes: den Katholicismus, den Protestantismus und die Philosophie. Wir sind zum Zeitalter der Philosophie, zur vollen, concreten Gegenwart des Geistes gelangt. Wie die Philosophie den historischen Staat überwindet und den philosophischen Staat erbaut, wie sie Meister der einseitigen Staatsformen wird durch die speculative Form des Staats, welche in der Wirklichkeit die constitutionelle, so ist es wiederum die Philosophie, welche die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus überwindet und, aus letzterem hervorgegangen, die beiden unterschiedenen protestantischen Kirchen zur Einheit vermittelt und die Union hervorruft.

Wie Preußen das Signal der Befreiung in politischer Beziehung erhob, und zwar gestärkt und gekräftigt durch die Philosophie, so war es auch Preußen, das den Gedanken der Union *) zwischen der reformirten und lutherischen Kirche faſ-

---

*) Varnhagen sagt in den Denkwürdigkeiten: „Der König hatte verfügt, daß die protestantische Geistlichkeit in Synoden zusammentreten sollte, und in Berlin war fast einstimmig Schleiermacher zum Vorstand gewählt worden. Dies war ein politisches in seiner Art merkwürdiges Ereigniß, denn die Mitglieder waren großentheils Gegner von ihm, und als Gesammtheit wählten sie ihn dennoch. Sein erster Vortrag, der bald in Druck erschien, war meisterhaft, er faßte den Gegenstand als ein Staatsmann auf, mit wahrhaft praktischem Geist. Dies feste Fortschreiten erschreckte die Behörde, und die eben erst angeordnete Bewegung wurde sogleich wieder gehemmt, die beabsichtigte Synodalverfassung völlig abgestellt. Dagegen gedieh ein anderes Werk, welches Schleiermacher zuerst angerathen und vorbereitet hatte, die Vereinigung der Lutheraner und Calvinisten zu Einer evangelischen Kirche. Sie kam eben jetzt unter höchste[illegible]n Ausführung, und war für Schleiermacher ein Trium[illegible]in Name dabei nicht her-

sen sollte. Kurz vor dem Ausbruche des großen Krieges der Franzosen gegen Rußland, noch in den Zeiten der Schmach des preußischen Staates, faßte schon der hochselige König den Gedanken, im Volke den religiösen und kirchlichen Sinn wieder neu zu beleben. Es stand traurig um die damalige preußische Kirche. Vom Staate absorbirt und nur polizeilich verwaltet, standen Kirche und Schulangelegenheiten unter dem Minister des Innern; denn ein Cultusministerium, wie es jetzt besteht, war nicht vorhanden. Der König ernannte schon im Jahre 1811 eine liturgische Commission, deren Mitglieder Sack als Präsident, Ribbeck, Hanstein, Hecker, Offelsmeyer und Eylert waren, und die alle Geistlichen der verschiedenen Landestheile aufforderte, Vorschläge zu ertheilen und Mittel und Wege anzugeben, wie man den Zweck am leichtesten erreichen könnte. Eylert in der Biographie des Königs sagt: „die von Marheineke waren die gediegensten und nützlichsten." Es ist sehr bemerkenswerth, daß der König, welcher nach der Territorialverfassung selbst befugt war, die Liturgie anzuordnen, eine Commission für dieses Geschäft ernannte. Er gab damit zu erkennen, daß die Commission der Kirche wo möglich eine selbstständigere, freiere Stellung erarbeiten möge, und sie erstrebte es auch. Frei und gerade äußerte sie sich darüber, daß die Kirche nicht länger eine so gedrückte, untergeordnete Stellung gegen den Staat haben und behalten dürfe. Der Minister des Innern, Schuckmann, ein ächter Polizeimann, witterte gleich hierarchische Attentate, und beschuldigte gar die Commission wegen Pflege und Begünstigung solcher Gesinnung, wie sie in der Schrift der drei Superintendenten Köster, Tiebel und Neumann enthalten wäre. In der Schrift dieser Männer: „über die Reform der evangelischen Kirche", war die Kirchenzucht begehrt und die Erlaubniß, die Gemeindeglieder

---

vorgehoben wurde." Schleiermacher urtheilte streng über die Synodalangelegenheit, daß sie nämlich auf eine geheimnißvolle Weise aufgehalten werden, nachdem der Entwurf einer Presbyterial- und Synodalverfassung schon ausgearbeitet gewesen. Die Männer des Widerstandes wären der ganzen evangelischen Kirche im hohen Grade verantwortlich geworden. Es scheint aber doch an klarem Bewußtsein über das Verfassungswesen damals noch gemangelt zu haben.

in ihren Häusern zu besuchen, für die Geistlichen gefordert, überhaupt die kirchlichen Zügel straffer angezogen. Schuckmann berichtete mißliebig an den König über die Eingaben der Commission — der König gab einstweilen seinen Plan auf und ließ die Commission aus einander gehen. Schleiermacher schrieb hierauf eine Broschüre: „Glückwunschschreiben an die liturgische Commission", worin er ihr zu ihren Resultaten gratulirte. Die Commission antwortete ihm — und damit ruhte der Streit, und der Versuch einer Verselbstständigung der Kirche schien mißlungen. Aber der König hatte dieses Problem schon lange bei sich herumgetragen und genährt: es gehörte zu seinen Lieblingsplanen. Obwohl der erste Versuch der Lösung an der Büreaukratie gescheitert war; obwohl der Befreiungskrieg später alle Interessen in Anspruch nahm, ruhte er doch nicht, sondern stellte zunächst nach dem Frieden die bischöfliche Würde wieder her, welche seit Friedrichs Zeiten geruht hatte. Er verlieh dieselbe am Friedens- und Krönungsfeste, den 18ten Juni 1816, an Sack und Borowski, augenscheinlich in der Absicht, der Kirche einen frischeren und lebhafteren Anstrich zu verleihen. Im folgenden Jahre errichtete er das Cultusministerium und entzog die Kirche der polizeilichen Aufsicht. Der König reagirte damit gegen das Territorialsystem und hob den Lehrstand der Kirche im Gegensatz zu der frühern Unterordnung unter Polizei und büreaukratische Verwaltung. Indeß war der Bischof doch nichts weiter als ein titulirter Generalsuperintendent und Consistorialdirector, dessen Rechte und Wirksamkeit bei der bestehenden alten Consistorialverfassung nicht erweitert wurden. Und dasselbe Verhältniß haben die Bischöfe noch heute, deren fast jede Provinz einen besitzt und die sämmtlich gleiche Rechte unter einander haben. — Die dritte Säcularfeier der Reformation stand bevor. Es beunruhigte den König, daß andere Länder in den deshalb zu treffenden kirchlichen Anordnungen Preußen zuvorkommen könnten. Indem er wohl den Beruf Preußens erkannte, Protector der evangelischen Kirche in Deutschland zu sein, glaubte er sich dazu auserkoren, nicht nur für Preußen, sondern für die ganze Nation zu handeln, wenn er seinen Lieblingsgedanken verwirklichte. Politisch war die erste Idee des heiligen Bundes von ihm ausgegangen, und da ihr

Grundgedanke, die Verbindung zwischen Volk und Herrscher, mehr religiös als politisch war, so müssen wir hier den Keim der kirchlichen Union suchen. Merkwürdig ist die Art und Weise, in welcher der König die Union faßte. Er ging dabei, wie die Reformatoren, auf die Uranfänge des Christenthumes zurück. Die Reformatoren hoben die Bibel und die Verfassung der ersten Gemeinden gegen die katholische Kirche und die geistliche Gewalt hervor, der König gegen die lutherische und reformirte Kirche und die staatliche Gewalt, gegen die Unterdrückung und fast gänzliche Vernichtung der Kirche durch den Staat.

Der Zurückblick auf das Wirken seiner Vorfahren stärkte Ihn in Seinem Unternehmen, und gab Ihm den Muth und den Glauben, daß das Werk der Union Seinem Hause als Erbtheil von der Vorsehung bestimmt, und daß es um dieses Werk eine herrliche Sache sein müsse. Als Johann Siegismund zur reformirten Kirche übertrat, blieb das Land der lutherischen Religion zugethan und wurde nicht gezwungen, sein Betenntniß mit dem Landesherrn zu ändern. Politische Rücksichten hatten Siegismunds Uebertritt veranlaßt, und der Gedanke war daher natürlich, beide Confessionen zu vereinen, sowohl um sich vor der Welt zu rechtfertigen, als auch auf eine größere Unterstützung seiner Absichten rechnen zu können. Jedoch war der Gegensatz beider Kirchen noch zu lebendig und rege, als daß der Versuch hätte gelingen können. Der Zuwachs sowohl lutherischer, als reformirter Landestheile, und besonders die Einwanderung fleißiger und gebildeter Reformirten aus der Pfalz, den Niederlanden und Frankreich schärften noch den Gegensatz, weil die lutherischen Brandenburger glaubten, der Kurfürst begünstige die Reformirten mehr, als die Lutheraner. Unzeitige Unionsversuche konnten daher nur größere Entzweiung und Erbitterung zwischen Reformirten und Lutheranern hervorbringen. Einzelne Härten des Lutherthums wurden zwar auf dem Wege der Gesetzgebung abgeschafft, aber den beiden Kirchen kein Raum gegeben, ihre Gegensätze selbst frei und offen durchzukämpfen. Der große Kurfürst betrieb mit dem größten Eifer die Union. Wie er politisch die Einheit des Staates gegen die Stände mit aller Energie geltend

sollte man meinen, die unglückliche Scheidewand gehoben. Aber es giebt seltsame, wunderliche Theologen, die christlicher, sinnvoller, als Christus selbst. Der wahre Grund ihres Widerspruches ist jedoch der, daß, von alten Vorurtheilen beherrscht, an herkömmliche, kirchliche sanctionirte Worte gebunden, von früheren Eindrücken und Gefühlen geleitet, sie sich eine heilige Sache nur allein in der angeerbten Form denken können, und meinen und fürchten, die Sache zu verlieren, wenn sie die beliebten alten Formen aufgeben sollten." „Es giebt keine Menschenklasse, die schwieriger ist und mit der man schwerer fertig wird, als die der Theologen. In alle Verhandlungen mit ihnen kommt gleich Bitterkeit und Parteisucht; ja man spricht sogar von einem theologischen Hasse und will behaupten, daß derselbe das Böseste sein soll. Es will mir oft scheinen, als ob es eine Theologie gäbe ohne Religion." Wenn „einfältige, gutmeinende Leute" ihre alten Formen nicht aufgeben wollen, so läßt „sich so etwas erklären und entschuldigen. Aber Doctoren der Theologie, Theologen, Hirten der Gemeinden, sollten doch den belebenden, reinen Geist des Christenthumes besser kennen, und wenn sie, vom todten Buchstaben der Confession verdunkelt, diesen Geist dämpfen und die Einigkeit und Einheit, die doch offenbar Christus und seine Apostel gewollt und bezweckt haben, hindern, stören und Unfrieden anrichten, so laden sie schwere Sünden auf sich. Was haben die Theologen gemacht und was machen sie noch immer? Die klaren und tiefen, in der mannichfaltigsten Einheit gefaßten und gesprochenen Worte des Herrn, die gewiß seine Jünger, welche sie zuerst vernahmen (ein jeder nach seiner persönlichen Fähigkeit und Empfänglichkeit), verschieden, doch Eins in Einer Liebe verstanden, drängen und pressen die Theologen armselig und dürftig in eine todte Buchstabenform zusammen, und schnüren das allmächtige Wort in ein confessionelles, kirchliches Dogma. Der reinsten Absicht mir klar bewußt und gewiß, daß das begonnene Werk der kirchlichen Union ein gutes, Gott wohlgefälliges, dem Geiste des Christenthumes angemessenes Werk ist, betrübt und ärgert mich der Widerspruch, den es neuerdings wieder von [illegible]er Alt-Lutheraner gefunden hat und von häßlichen [illegible] inficirt, noch immer sin-

det. Aber ich werde die gute, heilige Sache nicht fallen lassen, sie liegt mir warm am Herzen."

Zur Feier des dritten Jubelfestes der Reformation sprach der König den Wunsch der kirchlichen Union öffentlich aus, und erließ am 27sten September 1817 einen Aufruf an die beiden protestantischen Confessionen zu einer freieren Einigung. Dieselbe fand ziemlich allgemein statt und wurde auch außerhalb Preußen in fast allen deutschen Staaten lediglich durch freie Uebereinkunft bewirkt. Aber es geschah, ohne die sogenannten Unterscheidungslehren auszugleichen, und da die Gemeinden größtentheils auf diese Einigung eingingen, so mögen sie wohl kein Bewußtsein über den Unterschied der beiden Kirchen gehabt haben. Nur in Baden wurde eine Ausgleichung versucht. Streng genommen kann man daher nicht sagen, der König führte die Union ein; sondern sie machte sich von selbst auf seine Veranlassung, durch seinen Aufruf. Wie er politisch die Erhebung des Volkes und die Einheit Deutschlands veranlaßte durch den „Aufruf an mein Volk", so kirchlich die Einigung durch den „Aufruf an die Gemeinden." Am 30sten October gab er bei der Reformationsfeier der Union dadurch die landesherrliche Sanction, daß Er mit Seinem ganzen Hause und der bis dahin getrennten lutherischen und reformirten Gemeinde in der Hof= und Garnisonkirche zu Potsdam nach dem biblischen Ritus der Union das heilige Abendmahl empfing. — Was die Verfassung der Kirche betrifft, so ging die Union sicherlich aus der Abneigung des Königs gegen die bisherige Verfassung der protestantischen Kirche, gegen die Consistorialverfassung hervor. Er ging dabei auf die Reformatoren zurück und hieß den oft ausgesprochenen Grundsatz Friedrichs des Großen: „in meinen Staaten kann Jeder nach seiner Façon selig werden", nicht unbedingt gut. „Nimmt man diesen Ausspruch individuell, in der Anwendung auf einzelne vorkommende Fälle und Personen, so hat er volle Wahrheit und muß aufrecht erhalten werden. Kein Mensch, kein Fürst, hat das Recht, einem Andern vorzuschreiben, was er glauben soll, denn der Glaube ist ein freier Act des Geistes und läßt sich nicht gebieten." „Selbst diejenigen täuschen sich, welche meinen, sie glaubten unbedingt, weil es geschrieben stände und weil es

Gott geboten habe; im Gegentheil glauben sie deshalb, weil sie durchdrungen sind von der Wahrheit, nicht deshalb, weil sie als verständige Menschen wohl etwas dagegen einzuwenden hätten, aber es als fromme Menschen doch glaubten. In dieser Beziehung ist jener Grundsatz richtig, indem er vor allem intoleranten Sectengeiste schützt. Aber er wird irrig und falsch, wenn von der ernsten Stellung die Rede ist, in welcher der protestantische Regent zur protestantischen Kirche steht. Diese ist unter dem Beitritte der Fürsten, die zu ihr übergingen, ins Leben getreten, und durch ihre Unterschrift und Vollziehung hat die Augsburgische Confession Sanction und kirchliche Autorität empfangen. Die Reformatoren haben, um der regenerirten evangelischen Kirche die äußere Haltung und Festigkeit zu verschaffen, sie unter den Schutz der evangelischen Landesherren gestellt und diese sind ihre geborenen Schutzherren. Diese ihre heilige Pflicht, die mit allem, was im Lande intensiv lebt, aufs genaueste zusammenhängt, ist durch den westphälischen Frieden und durch die Grundsätze, auf die er basirt, ihr heiliges Recht geworden und ist es geblieben bis zu dieser Stunde. Sie müssen daher die evangelische Kirche in ihre Obhut nehmen; das kann aber vernünftiger Weise nichts anderes heißen, als sie müssen wachen über die Aufrechthaltung und bleibende Geltung der festen, leitenden Grundsätze, die den Geist und das Wesen der evangelischen Kirche ausmachen. Ich bin ein entschiedener Gegner jeder Hierarchie, weil sie dem Geiste des Christenthumes zuwider ist, und verabscheue ihr despotisches Regiment; wenn aber die evangelische Kirche ohne alles Regiment ist und jeder Geistliche nach seiner subjectiven Ansicht und Willkür die Sacramente verwaltet und unterrichtet, so hört aller verknüpfende Zusammenhang auf. Bindende, zusammenhaltende, gemeinschaftliche liturgische Formen sind daher nach dem Vorgange der Reformatoren ein wesentliches Bedürfniß wie jeder, so auch der evangelischen Kirche." Mit dieser Ansicht über die Kirchen mußte Ihm deshalb die Einführung einer neuen gemeinschaftlichen Agende für die unirte Kirche ein Bedürfniß werden. Die Einführung geschah auch im Jahre 1822. Wie wir Witzleben als thätigen und eifrigen Mitarbeiter bei den ständische[illegible]erziellen Angelegenheiten in

Preußen finden, so ist er auch einer der Hauptarbeiter an der Agende gewesen. Wie sehr der König Witzlebens Wirksamkeit in dieser Beziehung anerkannte und schätzte, geht aus dem Geschenke eines Exemplares der Kirchenagende hervor, welches Witzleben in derselben Ausgabe, eben so prachtvoll gebunden, vom Könige erhielt, wie sie den Mitgliedern der königlichen Familie verliehen wurde. In Witzlebens Exemplar schrieb der Monarch eigenhändig: „G. M. v. Witzleben, Collaboratori meo *)." Die Agende erschien als eine für des Königs Hofkirche und für die Garnisonkirche bestimmte Anordnung des Gottesdienstes. Anfangs wurde den Gemeinden die Einführung blos empfohlen, später aber (seit 1825) durch verschiedene administrative Maßregeln aufgenöthigt. Deshalb konnte der Streit über die Agende nicht ausbleiben. Die erste und heftigste Opposition ging von Schlesien aus, wo drei Professoren der Universität Breslau, Scheibel, Steffens und Huschke an der Spitze der lutherischen Faction standen. Man hielt die Agende für zu wenig orthodox und für zu sehr gemischt mit unlutherischen oder reformirten Elementen, und glaubte, dahinter stecke ein Kunstgriff des reformirten Hofes, um die erst zur Union verlockten lutherischen Gemeinden allmählig ganz reformirt zu machen. Andere widersetzten sich der Annahme der Agende, aber aus entgegengesetzten Gründen, weil sie dieselbe zu orthodox und auf die ersten Formen zur Zeit der Reformation zurückgefallen wähnten. Noch Anderen schien die Agende ganz dem protestantischen Geiste zuwider und einer katholischen Zeit angehörig, welche gegen die Cultusformen der neueren Zeit kämpfe. Die beiden letzteren Klassen bildeten die Mehrzahl des Lehrstandes. Es war ein gutes Zeichen für das Wiedererwachen der Kirche, daß man fast allgemein die Einmischung des Staates in kirchlichen Dingen verschmähte und keine Entwickelung, keine Veränderung, sei sie auch noch so gut, in der Kirche dulden wollte, als die, welche von der Kirche selbst ausginge. Da das Territorialsystem noch als das System der Regierungen galt, erhoben sich Vertheidiger der Regierung innerhalb des Standpunktes dieses Systemes. Aber dies ver-

*) Derow angef. Schrift S. 65.

mehrte die Aufregung noch mehr, und von allen Seiten wurde das Territorialsystem und das sich darauf stützende liturgische Recht des Landesherrn angegriffen und der Einführung der Agende größere Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Der König sah sich genöthigt, diese Cabinetsagende zurückzunehmen und sie einer Commission von Theologen zur neuen Redaction zu übergeben, worauf sie, nachdem die provinziellen und localen Bedürfnisse und Forderungen in ihr berücksichtigt waren, vom Jahre 1830 an, allgemeinen Eingang fand. Der König sah aber wohl ein, daß, so lange die Consistorialverfassung bestände, auch nie ein freies und gedeihliches Leben in der Kirche sich entfalten könne. Fortwährend beschäftigte er sich mit der Kirchenverfassung und schrieb sogar im Jahre 1831 einen Aufsatz unter dem Titel: „Vom Amt der Schlüssel oder der bindenden und lösenden Kraft der Kirche", besonders mit Bezug auf Luthers Schriften. Die Tendenz und der Wunsch, den er dabei hatte und welchen er gegen Eylert aussprach, war, daß statt der flauen allgemeinen Beichte, wie er sich ausdrückte, die energische Specialbeichte wieder eingeführt werden möchte. Eylert entgegnete, daß in Provinzen, wo die Presbyterial- und Synodalverfassung herrsche, wo also das Leben der Kirche mehr aus den Gemeinden selbst hervorgehe, die Sache sich leichter einführen ließe, als dort, wo die königliche Consistorialverfassung gelte; worauf der König erwiederte: „Soll ich denn die Sache, die mir doch am Herzen liegt, fallen lassen?" Man sieht aus dieser Frage, daß er gegen die Consistorialverfassung reagirte, gegen die Unselbstständigkeit der Kirche und der Unterordnung unter den Staat.

Doch schon im Jahre 1834 sah sich die Regierung genöthigt, zur Beschwichtigung der Aufregung in Schlesien und in anderen Provinzen, Rückschritte zu machen und die Erklärung abzugeben, daß die lutherische Kirche durch Agende und Union nicht gefährdet sei. Dagegen hatten die streng lutherischen Prediger sehr Recht, daß dieses nur Verspiegelung wäre, daß es nicht möglich sei, eine Union zu vollziehen, worin die eine Kirche in ihrem Bestehen nicht gefährdet [illegible] doch [illegible] der andern unirt und zugleich ebenso [illegible]
Mehrere Geistliche, die von Agende un[illegible]

wollten, oder, nachdem sie sie vorher angenommen, sich davon lossagten und den Warnungen eines unirten Consistoriums nicht Gehör gaben, wurden suspendirt. Schon 1832 war Scheibel in Breslau seiner Professur und seines Predigtamtes enthoben worden. Gleiches Schicksal mit ihm theilte Guerike, nachdem er sich von der lutherischen Gemeinde hier in Halle zum Prediger hatte wählen lassen. Zwei schlesische Landgeistliche, Kellner in Hönigern bei Breslau und Wehrhan in Kunitz bei Liegnitz verfaßten nach ihrer Suspendirung einige Broschüren, die, zum Theil nicht ohne Scharfsinn geschrieben, die lutherische Sache vertheidigen, und namentlich vor den ihnen schmerzlichen Angriffen ähnlich Denkender, wie Olshausens und Hengstenbergs, schützen sollten. Die lutherischen Gemeinden, welche bald in Häusern, bald in Wäldern, bald in Sand- und Lehmgruben ihren Gottesdienst fortsetzten und vom heiligen Geist ergriffene Glieder der Gemeinde als Prediger auftreten ließen, wurden vielfach verfolgt und gestört, und in Hönigern fand sogar eine militairische Execution Statt, an deren Spitze, aber als Friedensbote, der jetzige Generalsuperintendent in Schlesien, Professor Hahn stand. Obgleich es nun ruhig schien, ruhte doch der von Luthers alter Kirche ergriffene Geist Scheibels nicht, sondern bewirkte von Sachsen aus, daß im Herbste 1835 eine Synode der suspendirten lutherischen Prediger in Breslau zusammentrat, welche die Kirche ihrer Väter durch jedes rechtmäßige Mittel zu vertheidigen beschlossen. Im ganzen Staate vereinigten sich die lutherischen Gemeinden, mieden die Kirchen und stellten lutherische Prediger an, welche predigten, tauften, copulirten und aller Orten solche kirchliche Handlungen verrichteten, die für das Staatsleben von Bedeutung sind. Da man sah, wie wenig durch Strenge ausgerichtet und der Schein des Märtyrerthumes die Spaltung noch vermehrte, ließ man seit 1838 diese kirchlichen Handlungen stillschweigend zu und verpflichtete nur jeden Lutheraner, bei dem Ortspfarrer die Geburten, Trauungen, Todesfälle anzuzeigen, damit die Kirchenbücher in Ordnung blieben.

Die Union, wie der König sie einführte, sollte weder das reformirte, noch das lutherische Dogma verletzen. Sie sollte eine Einheit und Einigkeit der protestantischen Christen

ten, wie sie offenbar Christus und seine Apostel gewollt hätten; denn es sei gewiß nicht ihre Absicht gewesen, daß die „christliche Lehre" in „ein confessionelles Dogma eingeschnürt werde." Da besonders die Lehre vom Abendmahl und der dabei stattfindende Ritus ein Hauptunterscheidungspunkt der lutherischen und reformirten Kirche war, um dessen willen Luther und Zwingli zu Marburg 1529 schon zerfallen waren, so glaubte der König darin eine Einigung gefunden zu haben, wenn er den Ritus des Abendmahles nach den ausdrücklichen Worten der Bibel feiern ließe. Es liegt nun in diesem Bestreben zweierlei: sowohl die Anerkennung einer festen Glaubensnorm, als deren weitere Ausbildung und Entwickelung. „Ich bin zwar nicht der Meinung", sagt der König bei Eylert, „daß der Lehrbegriff unserer Kirche nach ihren symbolischen Büchern für immer abgeschlossen sein und bleiben müsse, bin vielmehr überzeugt, daß er, befruchtet von der unerschöpflichen Fülle der heiligen Schrift und limitirt von ihrer entschiedenen Autorität, mit der fortschreitenden Zeit, ihre Resultate benutzend, sich stets verjüngen und so in der evangelischen Kirche ein immer frisches, thatkräftiges Leben entwickeln und erhalten müsse. Aber ein festes System, worin sie das ist, was sie ist und sein will und sein soll, und wodurch sie sich von anderen unterscheidet, muß sie doch haben und als ihr Heiligthum bewahren, weil eben in dem Gemeinschaftlichen die Gemeinschaft und in dieser allein die bindende, zusammenhaltende Kraft liegt. Verliert und zersplittert sich das Object der Kirche in zahllos verschiedene subjective Ansichten, in welchen jeder sich seine Religion selbst macht, statt die in der göttlichen Offenbarung gegebene gläubig anzunehmen und versteht man unter der Freiheit, dies thun zu können und zu dürfen, Protestantismus, so wird man so lange protestiren, bis von dem positiven Inhalte des biblischen Christenthumes nichts mehr übrig sein wird."

Die Einführung der Union führte die Frage über das liturgische Recht evangelischer Landesherren unter den Theologen herbei. Nach dem Episkopalsysteme hat der Landesfürst das Recht, Anordnungen über die Liturgie zu treffen, nur unter Beirath und Zustimmung der Synoden, also des Lehr-

standes; nach dem Territorialsysteme hat der Fürst als solcher dieses Recht; nach dem Collegialsysteme wird die Zustimmung jeder einzelnen Gemeinde und consequent eines jeden Mitgliedes der Gemeinde gefordert. Der König rief das Institut der Bischöfe wieder ins Leben und erkannte damit den Lehrstand wieder an. Es war aber dieses Institut noch zu neu, als daß es schon so selbstständig mit dem Rechte der Zustimmung hätte hervortreten können. Daß der König nach der bestehenden Territorial- und Consistorialverfassung das Recht hatte, liturgische Anordnungen zu machen, ist wohl unzweifelhaft. Unter den Theologen fand das Territorialsystem und das liturgische Recht des Fürsten energische Vertheidiger an Augusti, Ammon und besonders Marheineke. Marheineke ging dabei von der Einheit der Kirche und des Staates aus, welche sich im Fürsten darstelle, der deshalb die Kirchengewalt habe. Aber die Kirche sei auch wieder vom Staate unterschieden, und er müsse deshalb jene Gewalt durch besondere Kirchenbehörden ausüben lassen. Da der Fürst Oberhaupt der Kirche und des Staates sei, habe der König in letzterer Qualität die bischöfliche Würde ertheilt. Das Institut der Bischöfe und damit der Lehrstand sei daher nicht selbstständig, sondern der Fürst habe das Recht der Anordnung in liturgischer Hinsicht und bedürfe nicht der Zustimmung des Lehrstandes. Schleiermacher *) forderte dagegen im Sinne des Collegialsystemes die Zustimmung der Gemeinden, und zwar nach Umständen eines jeden Mitgliedes derselben. Er hatte also dabei die individuelle Freiheit der Gemeindeglieder im Auge, und wollte diese gegen den Fürsten geschützt wissen. Beide große Theologen hielten sich in dieser Angelegenheit noch ganz in den Grenzen der alten Ansichten über die protestantische Kirchenverfassung. Ich bin dagegen der Ansicht, daß durch die Union dieselbe und darum auch die verschiedenen Systeme derselben, das Episkopal-, Territorial- und Collegialsystem eine Umbildung erfahren müssen, und daß dieses im Principe der Union selbst liegt. Denn der Begriff derselben ist der der Einheit der protestantischen Gegensätze,

*) Pacificus Sincerus: das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Gött. 1824.

welche die Union als lebendige Momente und Glieder ihrer selbst in sich fassen und enthalten muß. Eine solche Umbildung kann freilich nur allmählig geschehen, wie jedes Ding zu seiner Entfaltung Zeit braucht. Auch Stahl will eine Umbildung der bisherigen Kirchenverfassungen, er hält es aber zu sehr mit dem Episkopalsystem auf Kosten der beiden anderen. Er meint, das Beste wäre, wenn die oberste Kirchengewalt in den Händen eines gesammten deutschen protestantischen, respective evangelischen Episkopats sich befinden würde. Er betrachtet dieses zwar als selbstständige kirchliche Macht, aber nicht als unbeschränkt, unfehlbar. Aber das Verhältniß des Episkopalsystems zu den anderen in diesem Sinne ist nicht das rechte — wenn gleich die Mitwirkung der letzteren nicht in Abrede gestellt ist — um den „organischen Zusammentritt" der Bischöfe für eine Repräsentation der Kirche auszugeben. Daß der König durch Einführung der Union eine Umbildung der protestantischen Kirche bezweckte, ist durch die angeführten Stellen klar genug. Damit ist aber zugleich eine Umbildung der Kirchenverfassung verbunden und kann keine dieser besonderen Verfassungen fernerhin für sich bestehen. Der König war nicht für das strenge Territorialsystem, welches factisch bestand, und welches aufrecht zu erhalten, Er das Recht und die Macht in Händen hatte. In der Herstellung der bischöflichen Würde gab er dem Episkopalsysteme nach, und durch die Freiheit, welche er den Gemeinden hinsichtlich der Einführung der Union und Agende ließ, dem Collegialsysteme. Er wollte die Einheit der verschiedenen Systeme und Verfassungen, und alle zusammen sollten die Einheit bilden. Aber sie blieben elementarisch; es blieb neben der bischöflichen Würde die Consistorialverfassung, und statt der ursprünglich freien Wahl der Gemeinden, die Union und Agende annehmen zu können oder nicht, trat Zwang ein. Die weitere Bildung der Union hat nun die Aufgabe, die verschiedenen Systeme zu ermitteln, oder die lebendige Vermittelung ist selbst die weitere Entwickelung der Union. Der König faßte in der Union die drei Systeme zusammen, und schon darin liegt die Forderung, daß sie nicht bleiben können, wie sie waren, sondern sich umbilden sollen. Wir haben in derselben die drei Stände repräsentirt: Lehrstand,

Fürst und Volk, wie sie seit der Reformation als Stände der Kirche gefaßt wurden. Vor der Union waren diese Stände nicht zu ihrem Rechte gekommen. Der Lehrstand hatte seine Selbstständigkeit und das Recht der Zustimmung verloren; das Volk kam gar nicht zur Selbstständigkeit — höchstens als Gemeinde, nicht als Kirche, in der reformirten Kirche. Nur im Fürsten allein concentrirte sich alle Macht, wie des Staates, so der Kirche. Indem der König bei der Union den Lehrstand und das Volk anerkannte, so gab er eben damit zu erkennen, daß sie berechtigt sein sollten; aber nicht als solche, sondern in ihrer Einheit, unirt. Es darf daher consequent bei der Consistorialverfassung nicht bleiben, sondern sie wird sich in Einheit mit den anderen umbilden müssen.

Ein und dreißigste Vorlesung.

Unterschied der Union, der neuen evangelischen Kirche von den altprotestantischen Kirchen. — Eine deutsch-katholische Kirche. — Spiegel. — Wessenberg. — Der Nuncius Zea. — Der badensche Minister von Hacke. — Reaction des Papstes gegen die Union. — Der General von Witzleben. — Papst Pius. — Clemens August Erzbischof von Cöln. — Martin von Dunin Erzbischof von Gnesen. — Görres. — Die Bundesacte und die Wiener Schlußacte in Betreff der religiösen Angelegenheiten. — Der Bischof von Rottenburg. — Günther. — Papst. — Daub. — Marheinecke. — Schleiermacher. —

Der Geist der Einheit und Befreiung im Politischen mußte auch im Kirchlichen sich bewähren und der politische Wendepunkt Deutschlands auch einen kirchlichen herbeiführen. Staat und Kirche gehören demselben Geiste an; derselbe Volks- und Nationalgeist verwirklicht in ihnen sein Leben. Es ist nicht ein anderer Geist, welcher im Staate lebt, und nicht ein anderer, der in der Kirche wirksam ist. Eine Veränderung im Staate zieht auch jedes Mal eine Veränderung und Bewegung in der Kirche nach sich, wie wir schon mehrmals auf die Correspondenz zwischen beiden hingewiesen haben. Die Einheit der Nation war das politische Resultat des Befreiungskrieges und war in der Bundesacte zum Gesetz geworden. Die Kirche hatte sich nach der Reformation in verschiedene Confessionen getrennt, wie die Staaten nach dem westphälischen Frieden sich besondert und verselbstständigt hatten. Die Confessionen hatten sich kirchlich mit nicht geringer Bitterkeit bekämpft und angefeindet, als die deutschen Stämme und Staaten politisch. Der kirchliche und politische Zwiespalt hörte auf, denn er vertrug sich nicht mehr mit dem neuen Geiste der Einheit und der Versöhnung. Die politische Einheit erweckte deshalb das Bedürfniß der kirchlichen Einheit, der Union. Dadurch änderte sich wesentlich die protestantische Kirche; denn diese bestand eben darin, in verschiedene Confessionen und Secten zu zerfallen und der in sich einigen

katholischen Kirche gegenüber den Gegensatz zu bilden. Die Möglichkeit war daher vorhanden, daß es den eifrigen Protestanten, die sich von dem Particulären und Besondern ihrer Kirche nicht loszumachen vermochten, scheinen konnte, als geschehe durch die Union eine Annäherung an die katholische Kirche, deren Charakter wesentlich die Einheit ist. Es konnte ihnen bedünken, daß sie gegen diese neue Einheit ihre alte Particularität festhalten und vertheidigen müßten. Die katholische Kirche konnte ihrerseits glauben, daß die neue Kirche mit der Union einen näheren Schritt zur Vereinigung gethan und auf dem rechten Wege sei, in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurückzukehren. Aber die Union ist als kirchliche Einheit sowohl gegen die alte katholische Einheit, als gegen die alte protestantische Trennung ein ganz neues Princip, denn sie hat einen politischen Hintergrund. Die alten protestantischen Confessionen, woraus die Union hervorgehen sollte, mußten sich aufopfern und ihre Particularität gegen einander aufgeben, um eine Einheit zu bilden. In der Religion ist überhaupt diese Einheit des Geistes der Menschheit mit dem göttlichen, denn er ist in ihr über seine Besonderungen in der Welt hinaus. Auch ist das Princip der Besonderung in der Religion eine andere Religion, wie z. B. die indische Religion eine andere ist gegen die griechische oder christliche.

Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten ist kein Unterschied der Religion, sondern der Confession. Darin liegt, daß der Unterschied aufhören kann, weil die Confession keine allgemeine religiöse Stufe ist: Confessionen sind Manifestationen derselben religiösen Einheit, Besonderungen, die ihren Begriff in dieser Einheit haben. Alle bekennen die evangelische Einheit, und die Wirklichkeit derselben ist die evangelische Kirche. Je weniger ein Volk in Confessionen zersplittert ist, desto mehr kann der Staat sich entfalten und ausbilden. Ein sectenreicher Staat ist schwach, und eine vollkommene Zersplitterung der Confessionen würde den Staat zuletzt aufheben. Denn es ist der Geist des Volkes, welcher in der Religion die Einheit mit seinem Wesen empfindet. Lutheraner und Reformirte sollen ihr Bekenntniß nicht wegwerfen, sondern umbilden, damit die Einheit beider Confessionen, die

Union, eine neue Confession werde. Wie politisch die Einheit Deutschlands nicht ohne die Aufopferung der verschiedenen deutschen Stämme zu Stande kam für das Ganze, so ist auch die kirchliche Einheit nicht möglich, ohne Aufopferung der besonderen Confessionen der protestantischen Kirche. Die Aufopferung ist von der Einheit unzertrennlich. Die besonderen Confessionen müßten in der Union zu Momenten herabgesetzt und zu durchdringender Einheit vermittelt werden. Der Geist der Freiheit, welcher in jenen Confessionen innerlich gegeben und geoffenbart ist, müßte aufhören gegeben zu sein, und anfangen sich durch sich selbst frei zu wissen und sich selbst zu bestimmen. Nur durch diese Gewißheit seiner selbst und Selbstbestimmung können jene Confessionen umgebildet werden. Der altprotestantische, gegebene Geist der Freiheit müßte sich aufheben in den neuen sich selbstbestimmenden. Freilich entwickelte er sich nicht innerhalb der Kirche, und diese blieb von seiner Entwickelung und der Bildung der Zeit unberührt, wenn man nicht anders seinen Einfluß darin erkennen will, daß der Geist gegen die Symbole mehr oder weniger gleichgültig wurde und den Ausdruck seiner selbst in ihnen nicht mehr finden konnte. Dieser neue Geist ist der weiter entwickelte protestantische selbst, er ist der philosophische, als welcher er die dem Inhalte gemäße Form, eine neue Gewißheit für die Wahrheit sucht. Die philosophische Bildung brachte die Autonomie der Freiheit allgemein zum Bewußtsein, und wurde zur Volksempfindung und Selbstbestimmung, die sich außerhalb der Kirche durch die Bildung wissenschaftlich und politisch geltend machte; die Union konnte daher nicht von der Kirche ausgehen, sondern vom Staate. Die unirte Kirche ist deshalb wesentlich Staatskirche, das neue kirchliche Resultat der politischen Erhebung im Befreiungskriege und der freien philosophischen Bildung des Geistes. Die Stellung der unirten Kirche, so wie ihre Aufgabe und weitere kirchliche Entwickelung ergiebt sich daraus von selbst. Indem sie ausgeht von den nicht unirten Confessionen, müßte sie diese und ihre Symbole in sich aufnehmen, aber nicht so, daß sie, wie sie sind, belassen, sondern daß sie umgebildet werden. Diese Umbildung ist nur möglich durch den neuen Geist der Befreiung, der sie hervor-

gerufen und als ein wirksames und thätiges Element die Kirche neugestalten mußte. Die Union darf daher nicht ausschließen: sie muß die alten protestantischen Symbole wie den Geist der Bildung mit seinem wissenschaftlichen Resultate und den der Befreiung mit seiner politischen Errungenschaft außerhalb ihrer gewähren lassen; sie muß aber jene zu idealisiren suchen und sich als die Eine versöhnende Macht über alle beweisen. Als Staatskirche hätte sie ganz besonders die philosophische Bildung aufnehmen und praktisch machen sollen, weil diese vom Staate ausgegangen und gefördert worden ist, während das Confessionelle des Altprotestantischen mehr kirchlich blieb. Aber das that sie nicht und scheint es auch jetzt noch nicht thun zu wollen. Daher rühren alle ihre Verlegenheiten, ihre Mißgestaltung, Mängel und Schwachheiten. Sie ist schwach gegen die katholische Kirche, so schwach, daß sich deshalb Viele von ihr lossagen; sie ist schwach gegen die protestantischen Confessionen, die sich gegen sie kehren; sie ist endlich schwach gegen die Philosophie und die neueste wissenschaftliche Kritik. Von allen Seiten stürmen Gegner auf sie ein, man triumphirt und meint, ihr Ende sei nahe, da sie sich selbst nicht zu helfen vermöge und die Staatsgewalt anrufen müsse. Wie geschickt und schlau haben die griechische und katholische Kirche diese ihre Schwachheit benutzt; wie so energisch und scharfsinnig decken die neuesten Kritiker ihre Mängel auf. Sie würde stark und kräftig dastehen, hätte sie jene Elemente, einerseits der frommen Empfindung, die sich sectirerisch besonderte, und der wissenschaftlichen Bildung, des freien Gedankens, in sich aufgenommen; sie würde wirklich eine Kirche auf Fels und nicht auf Sand, um nicht zu sagen, in der Luft gebaut sein, und wäre sich ihres Zieles und ihrer Aufgabe bewußt. Aber nun muß sie Schmach leiden, und bittere und herbe Schicksale über sich ergehen lassen, wie das deutsche Volk, welches nicht eher hören wollte, als bis es so höhnisch, so verächtlich, so schimpflich behandelt worden war.

Die Union hätte sich auch nicht nur auf die protestantische, sondern auch auf die deutsche katholische Kirche erstrecken müssen; jedoch hier in anderm Sinne. Nach Art. 16. der Bundes-

acte kommt politisch der Unterschied von Katholiken und Protestanten nicht in Betracht, sondern alle Confessionen sollen in allen deutschen Staaten gleiche Rechte haben. Und so machen die Deutschen politisch und religiös als Nation eine Einheit aus, anderen Völkern gegenüber. Die Union der katholischen Kirche würde daher sein, eine deutsch-katholische Kirche, Rom und dem Papste gegenüber. Nach dem Befreiungskriege war auch gleich der Trieb dazu vorhanden, wie man aus Varnhagens Denkwürdigkeiten ersehen kann. „Die deutsch-katholische Kirche war damals auf dem besten Wege, sich in ächt christlicher Weise herzustellen und zu ordnen, wie es der Bildung und den Bedürfnissen des Vaterlandes gemäß und heilsam erschien; in ihrer Mitte selbst waren die Führer dieses guten Werks erstanden, Männer, wie Wessenberg und Spiegel, denen das größte Vertrauen sich anschloß, sowohl der Geistlichen als des Volks, und die jeder gerechten Erwartung der Regierung würden entsprochen haben. Wessenberg, ein Mann der Reinheit und Milde, der volksgemäßen Gesinnung, des treuesten Sinnes und der edelsten Geistesbildung, den man nicht unähnlich dem Fenelon verglichen hat, Wessenberg wäre die größte Bürgschaft der inneren Eintracht und des gedeihlichen Fortschrittes gewesen. Allein die Regierungen, und namentlich die protestantischen (hört!), deren höchster Vortheil es war, jene heilsamen Bestrebungen zu fördern, durch welche die katholische Kirche in Deutschland eine deutsche geworden wäre, erwiesen sich ihnen abgeneigt, und die wenigen kleineren Staaten, welche die Sache fortsetzen wollten, mußten bald erkennen, daß ohne den Zutritt der größeren ihre Mühe vergeblich bliebe. Der Papst schickte den Nuncius Zea nach Carlsruhe, um diese Gefahr abzuwenden. Der Minister von Hacke soll sich gegen Wessenberg mehr als zweideutig benommen, und den römischen Einflüsterungen ein williges Ohr geliehen haben. Wessenberg entschloß sich nach Rom zu gehen, wo er bitter gehaßt wurde; er achtete der Gefahr nicht, er achtete es für seine Pflicht, die Sache, die er für recht und gut fand, zu vertreten. Er kehrte wieder, aber sein Wirken war gebrochen, und freiwillig entsagte er der Bischofswürde, die vor allem ihm gebührt hatte."

Alle Deutsche hatten den Befreiungskrieg gekämpft, Katholiken und Protestanten, ohne Unterschied der Confessionen; es war ein Nationalkrieg, und sein Resultat die Einheit der Nation. Mit der katholischen Kirche konnte die protestantische freilich keine Union schließen. Aber warum hätte die Union nicht auch katholisch das kirchliche Resultat sein können, eben so gut, als protestantisch? Warum konnte nicht eine deutsch-katholische Union so gut erstrebt werden, als eine deutsch-evangelische? Ja, dieses Resultat ist sogar nothwendig und die Emancipation wird nicht ausbleiben, sie wird sich geltend machen. Dem Einflusse des Papstes auf die kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten in Deutschland wird und muß gesteuert werden, soll sich anders in diesen Sphären ein gesundes, freies Leben entwickeln. Hätte diese deutsch-katholische Union bestanden, so hätten die katholischen Geistlichen, Erzbischöfe und Bischöfe im nationalen Sinne handeln müssen, anstatt im römischen und päpstlichen. Es trat nämlich im Jahre 1837 die katholische Reaction des Papstes gegen die Union ein, welche derselben viel gefährlicher werden konnte, als die der altprotestantischen Kirche. Und die Wolken haben sich noch nicht verzogen; es ist immer noch Gewitterschwüle. Wir haben in Deutschland fast keinen Staat, der rein protestantisch wäre, da in Folge der französischen Revolution und der dadurch herbeigeführten Auflösung der ehemaligen Reichsverfassung die meisten Staaten einen nicht unbedeutenden Zuwachs von Katholiken erhielten. Da der Geist der Union dem Papste gefährlich zu werden drohte, und er einsah, daß die deutsch-protestantische Union consequent eine deutsch-katholische nach sich ziehe, konnte er, um dies zu verhindern, von seinem Standpunkte aus nichts Besseres thun, als die evangelische Kirche (und damit auch den Staat) factisch wieder nicht anerkennen. Die Veranlassung wurde von der Einsegnung gemischter Ehen hergenommen, welche nach katholischer Lehre für unerlaubt, ja sogar verdammenswerth galten. Aber schon nach dem 30jährigen Kriege fingen Katholiken und Protestanten an, Ehen unter einander zu schließen, und der Gebrauch stellte über die Religion der Kinder sich so, daß die Mädchen in der Religion der Mutter und die Knaben in der Religion des Vaters erzogen werden sollten. Am

Anfange dieses Jahrhunderts stellten die Staaten gemischter Confession den Grundsatz fest, daß der Vater als Haupt der Familie auch über die kirchliche Erziehung seiner Kinder zu entscheiden habe. Die Regierungen kamen seiner Entscheidung den kirchlichen Ansprüchen gegenüber dadurch zu Hülfe, daß sie die Erziehung unter kirchlichen Schutz nahmen, und sie entweder an die Confession des Vaters knüpften, oder Zusagen und Verträge darüber vor Vollziehung der Ehe nicht gestatteten, wie dies in Preußen seit 1803 Gesetz wurde. Letzteres hatte in Rücksicht auf seine katholische Bevölkerung 1821 mit dem Papste eine Uebereinkunft geschlossen, in Folge deren der letztere die bekannte Circumscriptionsbulle de salute animarum erließ, welche irrthümlich das preußische Concordat genannt wird. Ebenso schlossen eine große Anzahl gemischter deutscher Staaten Verträge mit dem Papste wegen der Grenzen des päpstlichen und des Majestätsrechtes. Der Religionsfriede 1555 und der westphälische Friede Art. 5. und 35. hatten schon die Mitglieder des Herrenstandes der beiden Confessionen gleich gestellt, und in der neuesten Zeit stellte die Bundesacte in dem genannten Artikel die gesammte deutsche Bevölkerung in Bezug auf bürgerliche und politische Rechte einander gleich. Als nun im Jahre 1825 jenes Gesetz vom Jahre 1803 auf die Rheinprovinzen und Westphalen ausgedehnt wurde, so daß die katholische Trauung auch ohne das Versprechen der katholischen Kindererziehung vollzogen werden sollte, sträubte man sich in Münster dagegen. Man sieht dies aus einem Briefe des Generals von Witzleben an den Erzbischof Grafen von Spiegel in Köln vom 29sten November 1825: „Abgesehen davon, daß die königliche Verordnung nicht neu ist, sondern schon vor 23 Jahren für die damalige Monarchie gegeben worden ist und keine Beschwerde veranlaßt hat, so ist sie keinesweges gegen eine Confession gerichtet, sondern behandelt sie alle gleich. Wenn nun ein evangelischer Fürst allen seinen Unterthanen gleiche Rechte zugesteht, so hat er alles gethan, was man von ihm verlangen konnte, und es ist seine heilige Pflicht, nichts zu dulden, was dem entgegen sein kann. Auch bin ich überzeugt, daß Se. Majestät der König sehr fest dabei beharren werden, und die neue Geschichte dürfte beweisen, daß es dem weltlichen Arme

nicht an Macht fehlt, widerspenstige Priester zum Gehorsam zu bringen." Nach dem katholischen Symbole wird der ganze nach dem westphälischen Frieden begründete Rechtszustand und Verhältniß der Staaten und Confessionen verworfen. Pius VII. hat es erst bei unseren Lebzeiten wieder öffentlich gethan. Wenn nun die Symbole aller christlichen Kirchen überhaupt gelten sollen, wie es nach Witzlebens Schreiben im Sinne der Regierung liegt, so ist der Papst vollkommen gegen die Regierung im Rechte. Nach dieser Theorie, welche sie von Symbolen aufstellt, kann sie päpstliche Forderungen, die sich mit den Zuständen des Staates nicht vertragen, nicht unbedingt und ohne Weiteres von sich weisen.

In Folge der Ausdehnung des Gesetzes von 1803 auf die ganze Monarchie erklärte der Papst Pius am 25sten März 1830 auf Anfragen der Bischöfe über ihr Verhalten, daß gemischte Ehen zwar unerlaubt, aber gültig seien, und auch, wo das Versprechen katholischer Kindererziehung nicht gegeben werde, der katholische Geistliche durch Versagung seiner Gegenwart die Abschließung einer solchen Ehe nicht nach den tridentinischen Schlüssen unmöglich machen, sich nur bei solchen weiterer geistlicher Censur enthalten solle. So hat man theils nachgebend, theils schweigend diesen mittleren Terminus als einen Vereinigungspunkt sich gefallen lassen, zumal da die Regierung von der Zumuthung abstand, die kirchliche Einsegnung zu erzwingen, im Falle die eine oder die andere Kirche sie nur unter besonderen Bedingungen gewähren zu können glaubt. Die Bischöfe hatten mit der Regierung eine Uebereinkunft 1834 geschlossen, der gemäß die kirchliche Trauung als Regel aufgestellt und die passive Assistenz auf seltene, leicht zu umgehende Fälle beschränkt wurde. Nachdem der Weihbischof Clemens August Droste zu Vischering Erzbischof zu Köln geworden und dieses Versprechen der Regierung ausgestellt hatte, machte er mit dem Papste, der die Erklärung abgegeben hatte, daß die Kirche wieder ecclesia militans sein müsse, dennoch gemeinschaftliche Sache. Er erklärte, daß sich das Breve vom 25sten März 1830 und die Uebereinkunft der Bischöfe mit der preußischen Regierung widersprächen, stellte sich unbedingt auf die

Seite des Papstes und verbot seinem Klerus die Einsegnung gemischter Ehen, wenn nicht das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben werde, zumal da es auch nach dem kanonischen Rechte nicht zulässig sei, was übrigens sehr die Frage ist. An sein der Regierung gegebenes Versprechen erinnert und mit Suspension bedroht, beharrte er hartnäckig auf seinem Entschlusse, nur dem päpstlichen Breve gemäß zu handeln und handeln zu können. Er wurde deshalb am 20sten November 1837 verhaftet und nach der Festung Minden gebracht. Schon am 10ten December protestirte der Papst gegen die unrechtmäßige Handlungsweise der Regierung, erklärte den Erzbischof für einen Märtyrer der guten Sache und die unrechtmäßige Umgehung des Breve von 1830 für unstatthaft. Da die Bevölkerung am Rheine sich auf die Seite des Erzbischofes und des Papstes schlug, ließ die preußische Regierung ihr Verfahren öffentlich rechtfertigen. Ein Gleiches that der Papst, der auf die Erklärung des preußischen Gesandten, daß die Suspension des Erzbischofs nur ein vorübergehender Act der Selbstvertheidigung sei und der Papst als Richter zwischen beiden streitenden Parteien anerkannt werde, vor Allem die Wiedereinsetzung des Erzbischofs forderte. Darauf konnte die Regierung nicht eingehen, milderte aber des Erzbischofs Haft, indem sie ihm erlaubte, sich bei seiner Familie so lange aufhalten zu dürfen, bis der Streit beigelegt wäre. Dem Erzbischof von Köln folgten die westpreußischen Bischöfe und der Erzbischof Martin Dunin von Gnesen. Dieser erließ heimlich einen Hirtenbrief und verbot allen Priestern die Einsegnung gemischter Ehen. Durch einige Geistliche, welche es mit der Regierung hielten, gelangte es zu deren Kunde. Sie versprach daher jedem Priester, der eine gemischte Ehe einsegnete, ihren Schutz und stellte den Erzbischof wegen Hochverraths und Ungehorsams vor das Oberlandesgericht, und da dieses nicht als competent anerkannt wurde, rief man ihn zur Beilegung des Streites nach Berlin. Anfangs wurde er zu halbjähriger Festungsstrafe und Suspension verurtheilt, bald aber begnadigt, jedoch sein Aufenthalt einstweilen auf Berlin beschränkt. Von hier entfloh der Erzbischof nach Posen. Er wurde dafür nach Kolberg gebracht; seine Diöcese legte Kir-

chentrauer an. So ist der einfache Hergang der Sache während der Lebzeiten des hochseligen Königs. - Er that an der katholischen Kirche Alles, was er thun konnte, behandelte sie mit aller zuvorkommenden Rücksicht, die ihr gebührt, ja er that noch mehr, er schützte das streng päpstliche System gegen deutsche Wissenschaft und hielt damit die freieren Richtungen in der katholischen Kirche danieder, anstatt sie zu pflegen, damit es zu einer katholischen Nationalkirche hätte kommen können. So lange der Rhein französisch war, ließ die französische Regierung einen solchen Zwang nicht zu, und wenn man bei diesem Verhalten geblieben wäre, möchten wohl schwerlich die Kölner Wirren entstanden sein. Was Wunder, daß der Erzbischof sich so hartnäckig erwies und der Papst gegen Preußen Allocutionen hielt; denn er durfte glauben, daß die Regierung schwach wäre, die sich in Manchem nachgiebig gezeigt und die katholische Kirche sogar vor der Wissenschaft geschützt hatte. Der Papst wird ewig sein Princip festhalten und vertheidigen, so lange er noch Zutritt zu uns hat. Er hat gezeigt und bewiesen, daß er ein Princip hat und dasselbe durchzuführen versteht, eben so der Erzbischof von Köln. Man darf alle diese Männer darum nicht schelten, sondern muß anerkennen, daß sie gegen das Princip, das sie vertreten, nicht gleichgültig sind, abgesehen von dem Conflicte mit dem modernen Staate. Es sind Männer von ehrenwerther Gesinnung, Charakter und Bestimmtheit, und ich achte sie darum, so wenig ich ihr Princip billigen mag. Wollte Gott, unsere Theologen hätten so viel Pathos in politischer Hinsicht bewiesen! aber es zeigte sich hier recht augenscheinlich, daß religiöse Freiheit ohne politische Freiheit und Bewußtsein, wenn nicht ganz und gar eine Chimäre, doch ohnmächtig ist. Merkwürdig rathlos bezeigten sich die protestantischen Theologen in diesem Streite, nur der einzige Marheineke sprach ein vernünftiges Wort. Sonst mußten Juristen, Historiker, Philosophen ins Feld rücken. Unsere Theologen, ohne alle politische Bildung, ließen die Regierung förmlich im Stich, und hatten weiter keine Waffen, als ihr gläubiges Vertrauen, daß die evangelische Kirche dadurch keinen Schaden nehmen möge, als die zuversichtliche Hoffnung, daß die Regierung alles in Frieden beilegen werde.

Seitdem fürchtet der Papst die protestantischen Theologen nicht mehr. Um gegen die großen Politiker der katholischen Kirche streiten zu können, dürfen sie nicht bloße Theologen sein und bleiben. Die katholische Kirche in Deutschland wurde dadurch Rom wieder recht zugewendet und an die Abhängigkeit vom päpstlichen Stuhle erinnert, welcher sie und die Regierung seine ganze Macht fühlen ließ. Wie die katholischen Theologen von jeher politisch gebildet waren, so war die Reaction des Papstes nicht blos kirchlich, sondern auch politisch. Denn sie war gegen die politische Einheit Deutschlands, welche, wenn auch nicht der katholischen Kirche, doch ihrer Abhängigkeit von Rom gefährlich werden konnte, gerichtet. Diese politische Reaction zeigt sich auch darin, daß die griechische Kirche sogleich sich regte, um aus dem Zwiespalte zwischen der katholischen und protestantischen Kirche Nutzen zu ziehen, die erstere unterstützte, um gegen die letztere zu reagiren.

Das war nun wieder eine Zeit für Görres. Er hatte früher für die politische Freiheit gestritten, nun kämpfte er für die religiöse. Er hatte schon in seiner Schrift: „Deutschland und die Revolution", den Völkern und Fürsten einen Spiegel vorgehalten, an der politischen Entwickelung des Vaterlandes verzweifelnd. Er erblickte nirgends im Staate die Verwirklichung der Freiheit, im Gegentheil nichts als Unfreiheit. Darum suchte er die Freiheit in einem andern Gebiete als im Staate auf, in der Kirche. Die religiöse Freiheit nämlich ist eine innere, über welche der äußere Zwang nichts vermag. Die Kirche hat sie bewahrt, aber der Staat, meint Görres, welcher die politische Freiheit verschmäht, unterdrücke die Kirche. Er, der blos mechanische, büreaukratische Staat leide in keiner Form die Freiheit. Dagegen müsse die Freiheit, und also die Kirche geschützt werden. Unter Kirche versteht aber Görres nicht die theoretischen Lehren und dogmatischen Sätze. Aus diesen hat er sich öfters nicht viel gemacht. Die Kirche ist ihm die Bewahrerin und Trägerin der ideellen Gemeinschaft des Geistes und seines höheren Selbstbewußtseins, die den Menschen von den Schranken, die die Natur, der Staat und welche er sich selbst anlegt, frei macht. Demnach ist die Kirche die wahre Be[illegible] des Menschen, die Verwirklichung

seiner Freiheit. Erst suchte Görres noch den Staat von der Kirche aus zu bearbeiten. In der Schrift „Europa und die Revolution" wurde ihm aber schon die Kirche die streitende: sein Ideal wurde der Glaube des Mittelalters. In der „heiligen Alliance" faßte er die Religion als das Princip der Politik selbst auf, aber erst im Athanasius erhob er die Kirche über den Staat als das vermeinte Reich der Freiheit gegen äußerliche Gewalt. Er vertheidigt den Erzbischof gegen den abstracten Beamtenstaat, der die jetzige Welt belaste, der alles drücke und presse, und überall nur hemme, welcher sich in das innerste Heiligthum des Glaubens hineindränge*).

*) In der neuesten Schrift des Erzbischofs „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" betrachtet derselbe den Staat eben so abstract, als eine blos äußerliche Rechts- und Sicherheitsanstalt, als einen bloßen Polizei- und Nothstaat. Die Kirche soll das Himmlische und Ewige wahren, der Staat das Irdische. Beide, Kirche und Staat, sollen in ihrer Sphäre gleich unabhängig von einander sein, beiden soll eine gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt zukommen. Die katholische Kirche ist ihm natürlich die allein wahre, indem sie niemals etwas Neues lehre. Sie ist in Lehre und Verfassung ein fortgesetzter unmittelbar göttlicher Willensact, während der Staat zwar auch ein göttliches Princip hat, dasselbe aber auf die bloße Einsetzung der Obrigkeit beschränkt ist. So lange Kirche und Staat ihrem Principe gemäß sich verhalten, ist zwischen beiden kein Zwiespalt: und wenn es zur Entzweiung kommt, ist mehr der Staat schuld wegen seiner geringeren Vollkommenheit, als die Kirche. Die Kirche kann den Staat gar nicht beeinträchtigen, gegen ihre Verfassung, Recht und Gesetz soll der Staat sich nicht zu verwahren haben. Die Kirche hat das Recht, vom Staate geschützt zu werden, und umgekehrt. Es soll von der geistlichen Jurisdiction an die weltliche keine Berufung stattfinden. Wegen der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Kirche ist das Placet gar nicht nöthig, es ist vielmehr überflüssig. Wenn es für nothwendig erachtet wird, muß der Kirche ebenfalls ein Placet in Beziehung auf die Handlungen der Staatsgewalt zustehen. Die Erziehung und der Unterricht muß in den Händen der Kirche sich befinden. Die Kirche hat das Recht der Beaufsichtigung der Geistlichen, ihrer Diener und des Eigenthums derselben, und der Staat soll das in Anspruch genommene Oberaufsichtsrecht über die Verwaltung des Kirchenvermögens aufgeben. Ueberall hebt der Erzbischof den freien Verkehr der Kirchengewalt mit Rom hervor, denn der Papst sei keine auswärtige Behörde, sondern das Haupt der Kirche; er sieht jede Be-

Görres nennt die Kirche die Freie und Semperfreie, deren Freiheit in keiner Art beeinträchtigt werden könne, er nennt sie die vorgeborene, und den Staat den nachgeborenen. Er sagt geradezu, daß der Erzbischof verpflichtet gewesen, die übergreifende Beihülfe einer protestantischen Regierung abzulehnen, denn die Annahme derselben wäre eine Anerkennung ihrer Suprematie. Aber hat nicht die katholische Kirche von katholischen Regierungen öfter solche Beihülfe verlangt, ohne darin eine Suprematie zu sehen? Die preußische Regierung hat das Recht der katholischen Kirche in Absicht auf die Lehre und Disciplin nirgends angetastet, aber der Erzbischof hat in Art. 18. seines Erlasses das dem Staat zustehende Oberaufsichungsrecht über die Kirche in Frage gestellt, welches Görres demselben noch zugesteht. Der Erzbischof hebt in jenem Erlasse fast jedes Rechtsverhältniß der Kirche und des Staates auf, während doch Görres noch zugiebt, daß das Concordat Preußens mit dem Papst auf leidliche Bedingungen geschlossen worden, und Preußen der katholischen Kirche wirklich Gutes gebracht habe. Er hätte darum die Rheinländer und Westphalen nicht zu Vertheidigung der ihnen verheißenen Freiheit und Gleich-

---

schrankung desselben von Seiten des Staats als einen Eingriff in das Leben der Kirche selbst an. Er redet immer von der bischöflichen und päpstlichen Gewalt, welche von Christo eingesetzt sei. Er kennt und will die katholische Kirche nur als die römische, von gallikanischer, oder gar deutsch-katholischer Kirche mag er nichts wissen. Er verdiente Papst zu sein. Er sieht den Staat an, wie die Kirche ihn ansehen mußte, als er von derselben noch nicht umgebildet war, wie er etwa zur Zeit des fränkischen Reichs, noch vor den Karolingern sich verhielt. Die Kirche ist ihm Kirchenregiment, nicht eine in sich freie göttliche Gemeinde, oder Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die hierarchische Macht und Gewalt des Klerus. Er redet zwar von einer Coordination und Freundschaft der Kirche und des Staates; aber diese reicht überhaupt nicht hin, am wenigsten, wie er sie faßt. Die wahre Coordination und Freundschaft von Kirche und Staat wäre, daß jene selbstthätig den Unterschied von beiden sowohl erzeugte, als auch denselben vermittelte, und dadurch eben so die Einheit und Harmonie fortwährend erhielte, wie harmonische Töne sowohl unterschieden, als eins sind. Bei ihm ist die Coordination und Freundschaft aber, daß die Unabhängigkeit der Kirche Hierarchie, und die des Staates eine blos schei-

heit in Glaubenssachen aufrufen sollen, denn die preußische Regierung hat die Glaubensfreiheit nirgends gefährdet. Was grade diese, die innere Freiheit, betrifft, so weiß jeder, daß die katholische Kirche dieselbe weniger fördert, als die äußere Staatsmacht. Görres vertheidigt die Kirchenfreiheit, er vertheidigt aus diesem Gesichtspunkte den Erzbischof, er vertheidigt damit wirklich einen Angriff der Kirche auf den Staat. Er glaubt sich dazu berechtigt, weil der Staat die Glaubensfreiheit, überhaupt die Freiheit gefährde; denn diese ist es, welche er in der Kirchenfreiheit verletzt glaubt. Wenn Görres auftritt, so kann man sicher darauf rechnen, daß er für die Freiheit in die Schranken tritt: er war von jeher und in jeder Form der Vertheidiger der Freiheit. Man irrt sich in ihm, wenn man meint, daß er, weil er die Kirche gegen den Staat vertheidigt, er gegen die Freiheit im Staate ist. Er erblickt nur die Freiheit nicht in diesem, sondern in der katholischen Kirche, welche grade die innerliche Freiheit, für welche er streitet, äußerlich macht; er glaubt, wirklich noch für die Freiheit als solche zu kämpfen, sucht sie aber da, wo er sie nie finden wird.

Der Streit wegen der gemischten Ehen ist von Seiten des Papstes gegen die Einheit der Nation gerichtet, denn die Weigerung, solche Ehen einzusegnen ohne das Versprechen der katholischen Kindererziehung protestantischer Seits, ist Trennung des nationalen Lebens durch die Kirche *). Erstens wird die

*) Es ist auffallend, daß der Bund für die kirchlichen Angelegenheiten bisher so wenig Interesse gezeigt hat. Er scheint für dergleichen keine Zeit zu haben, denn er hat sie völlig ruhen lassen. Art. 16. der Bundesacte zieht die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien bloß mit Bezug auf den Unterschied der bürgerlichen und politischen Rechte in Betracht. Nach Art. 65. der Wiener Schlußacte hat sich die Bundesversammlung zugleich mit anderen Gegenständen, als Nachsteuer, Preßfreiheit, Handel, Verkehr und Schiffahrt, vorbehalten, die religiösen Angelegenheiten zu bearbeiten, um durch gemeinschaftliche Uebereinkunft zu möglichst gleichförmigen Verfügungen zu gelangen; bis jetzt ist aber darin nichts weiter geschehen. Es ist nicht einmal die bürgerliche Verbesserung der Juden nach Art. 16. der Bundesacte weiter in Berathung gezogen werden. Im Gegentheil hat man sie in einigen Gegenden Deutschlands in ihrer gedrückten Lage nicht nur gelassen, sondern man hat ihnen die

evangelische Kirche gar nicht anerkannt, und zweitens nicht der Staat und dessen Rechtsbestand. Görres gesteht der evangelischen Kirche keine Berechtigung zu, berechtigt ist ihm allein die katholische Kirche, welche ihm mit dem Christenthum identisch ist. Man hat mit Recht gesagt, der ganze Athanasius lasse sich in eine einzige Frage der Katholiken an die Evangelischen auflösen: Was wollt Ihr denn, Ihr seyd nicht einmal Katholiken?! Recht hat nur Rom und die römisch-katholische Kirche, Unrecht haben die deutschen Regierungen und eine deutsch-katholische Kirche. Politisch kann der ganze Streit uns nur Schaden und

---

im vormaligen Königreiche Westphalen und in den ehemaligen französischen Rheinprovinzen bereits erlangten Rechte wieder entziehen wollen. Nach Bülow-Cummerow soll der Bund sehen, was er thun könne, damit aus der Verschiedenheit des Glaubens keine Uneinigkeit des Volks entspringe. Uebrigens sei er verpflichtet, den Frieden unter den christlichen Bekennern zu erhalten, und gegen Jeden, auch gegen die Juden, gerecht zu sein. Es sei alles zu vermeiden, was zur Uneinigkeit führen könne. Es gebe kein wirksameres Mittel zu diesem Zweck, als eine Vereinigung der Bundesfürsten, um die Verhältnisse der verschiedenen christlichen Confessionen zu ordnen und nach allgemeinen und gleichen Grundsätzen die Grenzlinien zwischen den Befugnissen des Staats und der Kirche durch ein Bundesgesetz zu ziehen, im Fall des Streits aber dem Bunde die Entscheidung zu überlassen, so daß namentlich in Sachen der katholischen Kirche keine Streitsache direct von den Fürsten, sondern stets von dem Bunde regulirt werde. Wenn die Bundesregierungen sich zu einer solchen Vereinigung bestimmten, so würde der erste und nöthigste Schritt sein, im Namen des Bundes mit dem Papst ein Abkommen über die Verhältnisse der katholischen Kirche zu den Regierungen des Bundes zu treffen. Wenn also in irgend einem der Bundesstaaten sich ein Streit zwischen der Regierung und der römischen Kirche entspinnen sollte, so stellten die dabei Betheiligten den Fall zur Entscheidung des Bundes, welche dann durch eine dazu niederzusetzende Austrägal-Instanz erfolgte; fiele das Urtheil gegen die Regierung aus, so habe diese nachzugeben, umgekehrt müsse der Bund die Rechte derselben gegen Rom vertheidigen. Der Bund, und nicht eine einzelne Regierung, solle mit dem Papst ein Concordat schließen. — Dies setzt voraus, daß der Papst nach wie vor das Oberhaupt der katholischen Kirche auch in Deutschland sein und bleiben soll. Mit Einmischung des Bundes ist zwar den kirchlichen Angelegenheiten eine nationale Wendung gegeben, aber Rom gegenüber nur im Sinne des Territorialsystem[illegible]nale Consequenz wäre die von Rom emancipirte deutsch[illegible]he.

dem Papste Nutzen bringen, denn er entnationalisirt Deutschland und reißt damit den Rechtsbestand in ihm mit allen seinen Wurzeln aus dem heimathlichen Boden. Kaum haben die deutschen Völker sich politisch unirt, so versucht die katholische Kirche wieder eine Trennung und will uns um mehrere Jahrhunderte zurückbringen, in die Jahrhunderte des Zwiespaltes. Es mußte deshalb jedem Deutschen wohl thun, daß Se. Majestät der König an demselben Orte, von wo der Versuch der Trennung und Spaltung ausgegangen war, am Dombaufeste der Einheit Deutschlands das Wort redete. — Görres weist in seiner neuesten Schrift: „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung", darauf hin, daß „westlich einer Linie, die, der Grenze Preußens und Oesterreichs entlang, von Norden nach Süden geht, das constitutionelle Deutschland liegt, während östlich von ihr das monarchisch-ungebundene sich hinzieht. Und auch diese Spaltung ist im Gefolge der politischen Bewegung, die den Welttheil aufgewühlt, eine europäische geworden; denn diese Linie, nordwärts bis nach Norwegen hinauf verlängert, südwärts bis zu den Seealpen hinunter fortgesetzt, scheidet ebenso das constitutionelle Europa von dem unconstitutionellen. Durch Deutschland also geht die religiöse Theilungslinie von Westen nach Osten hin und in gleicher Weise die politische von Norden nach Süden sich versenkend; somit erscheint das alte Reich im Kreuze in vier Massen zerfallen und daher ein Klein-Europa nach dem Bilde und Gleichnisse von Groß-Europa aus gestaltet." Görres weist darauf hin, wie Deutschland von Natur schon ein getheiltes Ganzes sei, dessen Scheidung in vier Theile durch die Religion und die Politik bedingt werde. „Die Einheit Deutschlands ist dabei verloren gegangen; denn der Kaiser ist todt, schläft im krystallenen Sarge, und eine unsichtbare Hand verjagt ihm die Fliegen, daß ihr Summen den Schlafenden nicht wecke. Der Kaiser ist unsichtbar unter uns und energisch thätig in der Vielheit der Staaten, in denen unsere Stärke liegt. Eine innere Einheit ist nicht möglich, sondern kann nur durch äußere Einflüsse herbeigeführt werden. Namentlich ist es Frankreich, das als Dränger und Mahner an den Schranken, Rußland, das ruhig an der Thüre harrt, bis der rechte Augenblick gekommen sein wird, und England, das schon durch die Universalmonarchie des Handels uns in seiner Gewalt hat." „Die

Gefahr treibt uns zusammen, wie der Anfall der Wölfe die Steppenpferde zusammentreibt, daß sie im Kreis sich stellen, die Köpfe einwärts, und den andringenden Feinden hintenaus die Rachen zerschlagen. Hinsichtlich der Religion haben wir auch die Bestimmung, in einem confessionellen Kaiserthume zu leben, nachdem es nicht gelungen ist, den Papst auch im krystallenen Sarge neben den Kaiser zu legen, und nachdem ungeachtet des Verlustes eines großen Theils ihrer Gebiete die katholische Kirche jetzt von Neuem den Geist in sich und aus sich thatkräftig gestaltet.' Gegenüber diesem neuen Leben der katholischen Kirche, stellt er auf die eine Seite die in Absolutismus erstarrte, griechische Kirche und auf die andere Seite den modernen Protestantismus, der die Lehre des Evangeliums gänzlich verschwinden läßt und seiner Auflösung entgegengeht. Zwischen diesen beiden steht die anglikanische Kirche in der Mitte zwischen Schisma und Häresie. Solle dieser Kriegszustand, diese Trennung zwischen den verschiedenen Kirchen fortdauern, oder eröffne sich Aussicht auf Frieden? Keine sei eines Friedens bedürftiger, als die deutsche protestantische Kirche; „denn alle Wege brechen ab, wo gähnend der Pantheismus den weiten Rachen öffnet." Die anglikanische Kirche stehe der großen Einheit der katholischen Kirche, in der der Geist Gottes walte, am nächsten, und darum sei auch dort zuerst die Sehnsucht nach demselben erwacht und von dort aus die Rückkehr auch auf kürzestem Wege angebahnt. „Die Gegenwart gebietet peremtorisch, daß wir mit einander uns vertragen." „Wie im Bewußtsein der europäischen Gesellschaft das Bedürfniß einer Gesammteinheit sich zu erkennen giebt und diese Einheit, wenn auch unsichtbar, doch allerwärts ihre Wirkung übt, wie dringender noch in der deutschen Gesellschaft das Bedürfniß einer solchen Einheit sich verräth und diese, obgleich nirgendwo gegenwärtig, doch überall zu finden ist, so wird es auch um die kirchliche Einheit beschaffen sein. Wo sie Anerkenntniß gewinnt und sich geltend macht, tritt sogleich mit ihr die Convenienz der Richtungen und ein geschlossenes Wechselverhältniß ein, und der wilde anarchische Krieg Aller gegen Alle verwandelt sich in eine gerundete Opposition um einen lebendig wirksamen Schlußpunkt her. Mit dem wüthigen Protestantismus, dem abgesagten Feinde der Kirche, können wir nicht zusammenleben, od[illegible]hr er ists, der nicht mit uns

zusammen in Frieden leben kann; mit den auf christlicher Unterlage Opponirenden ist die Sache thunlich. Mit dem tyrannischen, durch Macht oder auch List, zu dem viele wieder umzulenken Miene machen, können wir nicht gemeinsamen Haushalt führen; will er aber unsere Rechte achten auf die Bedingung hin, daß wir auch unsererseits die seinigen in Obacht nehmen, soll er als Hauptmasse uns willkommen sein." — Görres empfindet also lebhaft die Nothwendigkeit der Einheit Deutschlands und sieht überall das Streben danach. Die politische Einheit bleibt ihm aber eine Notheinheit, die daher nirgendwo gegenwärtig, doch überall zu finden ist. Eben so verhält es sich mit der kirchlichen Einheit Deutschlands, nur noch mit dem Unterschiede, daß dort die Unabhängigkeit der Staaten anerkannt wird, während hier der Unterschied der Kirchen absorbirt und zu Einer Kirche verschmelzen wird. Und diese Kirche ist ihm nicht einmal Eine deutsche Kirche, sondern ist und bleibt die römisch-katholische Kirche mit dem Papste. Görres verkündigt den Untergang des Protestantismus und seine Rückkehr zum Katholicismus, Schelling in Berlin prophezeiet den Fortschritt beider zu einem Johanneischen Christenthume von der unbestimmtesten Art. Wir behaupten, daß eine römisch-katholische Kirche in Deutschland nicht der Forderung des Zeitgeistes gemäß ist, sondern allein eine deutsch-katholische Kirche vermöge Nationalität und Selbstbestimmung. Wir sind auch gegen den Namen eines Johanneischen Christenthumes, und glauben, daß die Union der protestantischen Confessionen die Aufgabe und der Fortschritt des Geistes sei. — Bis jetzt scheint es, als solle die Trennung festgehalten werden. Die Ausgleichung, welche zwischen der jetzigen preußischen Regierung und dem päpstlichen Stuhle getroffen worden, ist nur eine scheinbare Beilegung der kirchlichen Wirren. Der Erzbischof von Köln ist Erzbischof geblieben und nur ein Coadjutor ihm zur Seite gestellt. In der Principienfrage hat Rom gesiegt, in der persönlichen dieses Erzbischofs, Preußen. Wer das Uebergewicht hat, ob der Streit ruhmvoll beigelegt ist, diese Frage beantworte sich jeder selbst. Die Zeit wird es lehren, daß man den faulen Fleck so lange bedeckt hat, bis der Brand dazu treten wird.

Auch in den südwestlichen deutschen Staaten entstanden Conflicte der katholischen Kirche mit den protestantischen Regie-

rungen, und in Würtemberg wurden sie sogar öffentlich in der Ständeversammlung verhandelt. Bei diesen Verhandlungen sprach sogar die Mehrheit der katholischen Mitglieder der Kammer dafür, unberechtigte Uebergriffe der Kirche in die Staatsgewalt zurückzuweisen, aber sie sprach auch den Wunsch aus, daß beide sich über die Grenzen ihrer Rechte vereinigen möchten. Die Regierung wollte sich gern dazu verstehen, und die Kammer nahm mit großer Stimmenmehrheit den Antrag an: „die Ständeversammlung sei des vollen Zutrauens zu der Staatsregierung, diese werde, wenn jene Angelegenheit durch das bischöfliche Ordinat an sie gebracht werde, derselben ihre ganze Aufmerksamkeit schenken und Mißstände, welche sich ergeben sollten, beseitigen." Der Bischof von Rottenburg hatte nämlich verlangt, daß die Bestimmung des Religionsedicts von 1806, wonach katholische Geistliche zur Einsegnung gemischter Ehen gezwungen sind, als gegen die in der Verfassung verbürgte Gewissensfreiheit verstoßend, aufgehoben werde. Da sich einige Kleriker gegen diese Vorschrift aufgelehnt hatten, versetzte sie die Regierung auf Kaplaneien, wo sie nicht in den Fall kommen konnten, eine solche Widersetzlichkeit zu üben, und die Kammer billigte dieses Verfahren. Der Bischof schien entschlossen, den Geistlichen seine Bestätigung zu versagen, die von der Regierung an die Stelle der wegen ihres Widerstandes abgesetzten Geistlichen geschickt wurden. Der würtembergischen Regierung, als constitutioneller Monarchie, werden aber Mittel zu Gebote stehen, diese Angelegenheit glücklich zu beseitigen, welche die preußische Regierung wegen Mangel constitutioneller Verfassung nicht hatte. Preußen hat nach vergeblicher Anwendung von Gewaltmaßregeln einen unsicheren Frieden auf der Grundlage einer rein persönlichen Uebereinkunft mit dem Papste und dem Erzbischofe und unter mancherlei Zugeständnissen abgeschlossen. Die Verlegenheit der preußischen und anderer protestantischen Regierungen wurde durch die baierische Presse vermehrt, welche die Gemüther aufhetzte und das Feuer schürte. In allen Gestalten erschienen die Ultramontanen verkleidet, bald als Liberale, bald als Aristokraten, bald als Monarchisten, wie man es wünschte, aber überall hatten ihre Bestrebungen einen politischen Hintergrund, in dem Gespenster mancherlei Art sich herumtummeln. [illegible]ehrerer erörterte die Streitpunkte zwischen Staat und Kirche, und eben so

Nebenius. Der erstere weist nach, wie im Volke nirgends Zündstoff sei für die Brandfackel der Ultramontanen. Die kirchlichen Zerwürfnisse und Wirren wären nicht blos kirchlich, sondern es sei der politische Grundton durchzuhören. Dies politische Mißbehagen niste sich am liebsten im Gebiete der Religion fest, weil unser Charakter uns zur inneren Welt der Empfindung dränge, und sich unfähig und ungeschickt beweise, die praktischen Fragen des äußeren Rechtes zu handhaben: der deutsche Katholicismus sei reif zur Emancipation vom ultramontanen Rom und dessen hierarchischen Tendenzen, und man müsse mit einer deutschen Nationalkirche Ernst machen, die sowohl dem Katholicismus als dem Protestantismus sehr Noth thue. — Die deutsche Wissenschaft hat hierzu bereits die Basis gelegt; sowohl der speculative Katholicismus in Günther und Papst, als die speculative Dogmatik in Marheineke, Schleiermacher und Daub haben hier tiefsinnig vorgearbeitet, und es liegt nur an der Aufregung des Augenblicks, an der persönlichen Störung leidenschaftlicher Eitelkeit, wenn diese Vereinbarung eines religiösen Deutschlands nicht weiter gepflegt wird. Die ganze kirchliche Noth der Gegenwart ist zum großen Theil nur Folge der Hemmungen, unter welchen die freie, politische Entwickelung der deutschen Nationalität leidet. Denn auch der krasseste Optimismus wird nicht in Abrede stellen, daß die politischen Institutionen Deutschlands außer Verhältniß sind mit der politischen Reife unserer Gesinnung. Staat und Kirche gehen durchaus Hand in Hand, und bevor nicht der politische Zustand Deutschlands ein anderer wird, kann sich auch der kirchliche nicht ändern. Es wird Streit und Hader bleiben, und die Einheit und Eintracht zwischen den verschiedenen Kirchen und zwischen der katholischen Kirche und dem Staate unmöglich sein. Es wird aber eher keine weltliche Ausgleichung stattfinden können, bevor sich nicht die katholische Kirche von Rom aus emancipirt und sich als deutsch-katholische Nationalkirche constituirt.

Zwei und dreißigste Vorlesung.

Reaction der Altlutheraner gegen die Union. — Sudow. — Der Prophet. — Hahn. — Kirchlicher Anzeiger. — Der Generalsuperintendent Ribbeck. — Wasserschleben. — Deutsch-evangelische Nationalkirche. — Rosenkranz' Sendschreiben an Pierre Leroux. — Hegels Urtheil über die Union. — Moll. —

Die Reaction der katholischen Kirche gegen die Union, als nationale Bestrebung, und gegen die damit zusammenhängende deutsch-katholische Kirche, ist eine noch fortdauernde. Wenn Jemand den Spruch des Herrn: „Seid klug wie die Schlangen", befolgt hat, so ist es die katholische Kirche. Das muß man ihr lassen, aufmerksam ist sie und läßt sich nicht leicht überrumpeln; im Gegentheile liegt sie stets auf der Lauer, um bei jeder günstigen Gelegenheit schnell bei der Hand zu sein und Beute zu erhaschen. Es ist klar, daß durch die Union der Protestantismus in einer geschlossenen Phalanx der katholischen Kirche entgegenwirkt, und daher nicht zu verwundern, wie diese sich bemüht, die alte Trennung der Confessionen zu begünstigen und das einige Interesse zu schwächen. Und wie die Union vom Staate ausging, die unirte Kirche Staatskirche ist, so greift die katholische Kirche den Staat an und erneuert alle alten Ansprüche und Gerechtsame an ihn. Denn am Staate hat sie den gefährlichsten Feind, der Roms Universalität erschüttert hat und auf völlige Zerstörung desselben bedacht ist. Die geistliche Weltmonarchie geht zu Grunde, sobald sich alle katholische Kirchen, wie die gallikanische, von Rom emancipiren und die freie Wissenschaft in ihnen mächtig wird. Man gab sich eine Zeitlang der Illusion hin, die Union sei blos ein Werk äußerer Toleranz und aus keinem inneren Bedürfnisse des Geistes entsprungen. Aber Rom war es zuerst, das uns auf den Gedanken der politischen Bedeutung der Union bringen mußte.

ion ist eine Folge des Geistes der Einheit aus dem Be

freiungskriege. Was sie erzeugt, das Aufgeben der confessionellen Unterschiede, konnte nicht hindern, daß nicht das Gefühl des Unterschiedes und damit das altprotestantische Princip sich hin und wieder regen sollte. Es ist die Aufgabe der Union, nicht blos äußerlich die Unterschiede zu verwischen, sondern sie auch innerlich zu vermitteln. Wer glaubt, daß die Union eine äußerliche Einheit der Confessionen sei, etwa der bloßen Kirchengemeinschaft oder Gleichstellung beider Confessionsverwandten, irrt sehr. So hätte die Union durchaus keine Bedeutung für ein neues kirchliches Leben, sondern stellte immer nur die Trennung dar, es bestände im Grunde das alte Zersplitterungssystem, die alte Zerfallenheit der protestantischen Kirche fort. Es fragt sich nun, ob die evangelische Kirche dem Bedürfnisse der Zeit überall entgegenkam, und sowohl das kirchliche, als das wissenschaftliche Bedürfniß in sich aufnahm und es mit sich auszugleichen verstand. Wir müssen glauben, daß die unirte Kirche nicht den Geist der Zeit, der sie hervorgerufen, begriffen und sich demselben gemäß entwickelt hat. Es fehlt ihr die Verfassung, es fehlt ihr die wissenschaftliche Durchdringung ihres Lehrbegriffes, so daß sie einem Chaos gleicht und gestaltlos ist. Ja, man kann zweifeln, ob sie noch existirt, ob sie je existirt hat. Die alten protestantischen Elemente sind noch immer nicht überwunden, ja die Secten tauchen mehr als je wieder auf, — mit der Wissenschaft aber ist die Collision vollständig und offen ausgebrochen. Ganz natürlich! denn da die unirte evangelische Kirche ihr Princip nicht begriffen, konnte sie es noch viel weniger entwickeln. Erst seit Kurzem regt sich der Geist in der Kirche, der nach Verständniß ringt, der einen Nothschrei nach dem andern hören läßt und die Form seines Daseins, seine Wirklichkeit, sucht und nicht finden kann. Statt die Gegensätze, die im Principe schon überwunden sind, nun auch wirklich im Leben zu überwinden, begünstigte man wieder das Schisma, die alte Spaltung. Die Nation war Eins, ohne Unterschied der Religion, gewesen; nach dem Frieden regte sich aber in entgegengesetzem Sinne der religiöse Geist. Statt der Einheit suchte man die Aufgabe der Kirche in dem Hervorsuchen der Symbole und in dem Piquirtsein auf die Kirche, der man angehörte. Die katholische Kirche rührte sich zuerst und ließ die Gegensätze wieder hervortreten, die lutherische Kirche folgte nach. Man vertheidigt wohl diesen Kampf, da

man meint, es sei jeder einzelnen religiösen Richtung Raum zu geben, damit sie sich naturgemäß und frei entwickele. Aber sollte man nicht glauben, daß die Altlutheraner z. B. Zeit genug gehabt haben, sich herauszubilden, von der Reformation bis jetzt, ja, daß sie sich, wie die anderen besonderen Confessionen, gebildet haben. Von weiterer Herausbildung kann nicht mehr die Rede sein, sondern von Umbildung. Die Trennung ist schon genug ausgebildet und hat sich sogar zum politischen Gegensatze geschärft. Die Union, sagt man, soll eine gewaltsame Verschmelzung der beiden protestantischen Kirchen sein, und der Begriff der Staatskirche dadurch seine Spitze erreicht haben. Der Staat habe nicht etwa eine auf seinem Gebiete schon bestehende Kirche zur herrschenden erhoben, sondern geradezu eine neue Kirche, einen neuen Cultus geschaffen. Damit habe er die Annahme dieser auf rein administrativem Wege zu Stande gekommenen Staatsreligion von den geschichtlich bestehenden und berechtigten Kirchen verlangt. Aber wer möchte behaupten, daß eine solche Ansicht wohl von Verständniß der Geschichte, ja blos von ihrer unmittelbarsten Auffassung zeugt? War denn die lutherische oder reformirte Kirche nicht Staatskirche? Waren sie nicht ganz im Staate aufgegangen? Waren sie nicht vom Staate administrirte Kirchen? Von wem anders konnte die Union ausgehen, als vom Staate? Freilich hätte die unirte Kirche die administrative Verfassung gleich aufgeben und der Consistorialverfassung, als ihr nicht gemäß, den Abschied geben sollen, denn gegen diese, die gerade altprotestantisch ist, reagirt sie. So lange Friedrich Wilhelm III. lebte, hielt er am Principe der Union fest. Die Altlutheraner forderten zwar die Selbstständigkeit der lutherischen Kirche der Union gegenüber, und beriefen sich auf den westphälischen Frieden Art. 7. Da man ihnen aber nicht Gehör schenkte, wanderten ganze Gemeinden aus und schifften sich ein nach Amerika, um ihren Gottesdienst frei üben zu können. Durch eine Verordnung unseres Königs ermuthigt, traten die Altlutheraner offen hervor, verfaßten eine Promemoria an die Regierung und verlangten eine wirkliche Anerkennung der lutherischen Kirche. Sie können es gesetzlich verlangen, denn Art. 16. der Bundesacte sagt, daß „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte be-

gründen könne." Indem die Bundesacte die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien ausdrücklich erwähnt, ist die Union in dieser Hinsicht auch eine Reaction gegen die Bundesacte, welche kirchlich bei der alten Trennung stehen bleibt. Im October 1841 beriefen die Altlutheraner sogar eine Synode der lutherischen Kirche zu Breslau und setzten eine oberste Kirchenbehörde für die gesammte lutherische Kirche Preußens ein. Sie sehen sich mit den lutherischen Kirchen des Auslandes dem Bekenntnisse nach für eins und verbunden an, und haben sich sogar schon eine Verfassung auf Grundlage der Synodal- und Presbyterialverfassung gemacht. Damit haben sie der unirten Kirche den Weg gewiesen, den sie auch einzuschlagen hätte, um zur Geltung zu gelangen. Es ist ein eigenes Ereigniß, daß sich in Breslau unter den Augen des Oberpräsidenten öffentlich eine Synode und ein Oberkirchencollegium der lutherischen Kirche constituiren durfte; man glaubte auch darin schon die nachgesuchte Anerkennung derselben zu sehen, die aber bis jetzt noch nicht erfolgt ist und wohl schwerlich erfolgen dürfte. Denn damit wäre kirchlich eine Remonstration der Regierung gegen die Union, eine Begünstigung der Trennung ausgesprochen und gegen das Princip der Einheit reagirt. Die Anerkennung würde alle reactionären religiösen Parteien wieder hervorrufen, die eben so gut Anspruch auf Anerkennung hätten, als die lutherische Kirche, — an allen Ecken und Enden würden Schismatiker aufstehen. Soll dies etwa die wahre, autonomische religiöse Freiheit sein, wie sie alle verlangen, die sich nicht in der Staatskirche befriedigen? Die Autonomie ist aber, dem Geiste des Befreiungskrieges gemäß, nicht ohne die Einheit. Die unirte Kirche sollte autonomisch sein, ihre altprotestantische Verfassung und die alten Parteien umbilden. Sie war es nicht, sie that nicht, was sie sollte, und die Elemente treten wieder selbstständig hervor. Mit der Anerkennung der lutherischen Kirche wäre das Zeichen gegeben, daß alle Parteien sich von der unirten Kirche trennen und selbstständig constituiren könnten. An den Früchten sollt ihr sie erkennen! Die Reaction der Altlutheraner und des Papstes hat schon ihre Früchte getragen, und findet Nachahmer. In Berlin tauchen Wiedertäufer auf, und vollziehen ungestört ihre Gebräuche. Alle diese Reactionen wollen dabei mehr oder weniger auf das Urchristenthum, oder das Urlutherthum zurückgehen gegen die Staatskirche,

wie der hochselige König, der bei Stiftung der Union eben so gegen die bestehenden Kirchen zurückging. Und so läuft der Streit immer auf das „wahre Urchristenthum" hinaus, von dem man glaubt, daß es Jesu Lehre am reinsten aufbewahrt, erfaßt und in Cultus und Verfassung dargestellt habe, weil es doch dem Leben des Erlösers am nächsten stehe. Alle Parteien wollen restauriren, die kirchlichen so wie die politischen. Die Restaurationsbestrebungen beweisen aber stets, daß ein Widerspruch zwischen Alt und Neu im Volksbewußtsein entstanden, ein Riß, eine Kluft, die sich gähnend vor aller Augen öffnet und die, ein zweiter Curtius, zu schließen Niemand den Muth hat. Man wendet daher die Augen von ihm und geht dahin zurück, wo dieser Riß noch nicht vorhanden war, wo der Fuß leicht dahin wandelte und dem gewöhnlichen Gange des Menschen keine Gefahr drohte. Wo daher die Restauration erwacht, ist es stets ein Beweis von dem Fortgeschrittensein eines Volkes gegen frühere Jahrhunderte. Luther wollte restauriren, auf die ersten Gemeinden zurückgehen, die Lutheraner wollen wieder auf Luther zurück, der König wollte auf die Bibel zurück; alle fromme Theologen endlich preisen die apostolische Kirche und perhorresciren die Gegenwart, weil sie sie nicht verstehen. Statt mit der Bildung der Zeit vorwärts zu gehen, wollen sie rückwärts, statt das Princip der Union aus der Gegenwart zu begreifen, aus der es allein begriffen werden kann, bricht man den Prozeß ab und geht den Krebsgang. Es ist richtig, wenn die Staatskirche von den Altlutheranern als ein Gemisch von kirchlichen, wissenschaftlichen und staatlichen Elementen angesehen wird. Aber gerade diese Elemente sind die Elemente der modernen Bildung, des Geistes der Zeit. Es ist davon nicht zu abstrahiren, sondern muß erfaßt, begriffen und weiter entwickelt werden. Der Zerfall der Staatskirche in Kirchen und Secten ist schon wegen der Einheit des Staates nicht wohl zulässig und würde den Staat politisch schwächen, weil religiöse Trennung, kirchlicher Zwiespalt, auch politische Scheidung und Trennung nach sich zieht. Die unirte Kirche hat freilich bisher unterlassen, die Elemente, aus denen sie hervorgegangen, das kirchliche, staatliche und wissenschaftliche, innerlich zu vermitteln und sich als ihre Einheit und Idealität zu erweisen; aber sie büßt auch schon dafür.

Es wurde unlängst in einem Artikel der Leipziger Zeitung, welche Kunde von den Synodalbeschlüssen der lutherischen Kirche brachte, behauptet, daß „das endliche Ziel alles Glaubens die Union ist, d. h. die Einigung aller wahren Christen zu der Gesinnung christlicher Liebe, welche bei jeder Entwickelung den Geist der christlichen Wahrheit aufzufinden sucht und den gefundenen unter Beseitigung der accidentiellen Formverhältnisse mit Dank gegen den Herrn der Kirche freudig anerkennt. Die Union hat nie den Bekenntnißglauben verdrängt, nie ein bestimmtes christliches Bekenntniß als unstatthaft bezeichnen wollen, sie ist ja nur das Product aus den Factoren der einzelnen Confessionen und hat in der Agende die Formel aufgestellt, in welcher beide Factoren ihre allgemeine gültige Stellung einnehmen. Darum ist weder die Union ein neues Bekenntniß, noch die Agende eine Bekenntnißschrift, sondern beide sind ein Ergebniß einer ächt christlichen Gesinnung." Als solche ist sie aber noch keine neue Kirche und soll sich auch nach dem Artikel nicht zur Kirche gestalten, sondern subjectiv bleiben. Was ist aber eine Union, die kein neues Bekenntniß ist, die den Bekenntnißglauben nicht verdrängen will? Sie ist ein Unding, das in der Wirklichkeit keinen Bestand hat, das nur in der Gesinnung bestehn kann, aber dabei eine entgegengesetzte objective Gestaltung zuläßt: — die Trennung der protestantischen Kirchen. Dieser Widerspruch ist öffentlich laut geworden in Schlesien, dem Lande, von dem aus alle neueren kirchlichen Actionen und Reactionen auszugehen scheinen. Es giebt eine mächtige Partei, welche die Union so deutet, daß die Bekenntnißschriften beider Kirchen unmittelbar so, wie sie sind, belassen und die Geistlichen darauf verpflichtet werden müßten. Tiefer gesehen, ist aber, ohne öffentliche Lossagung von der unirten Kirche, doch eine heimliche Trennung von derselben damit ausgesprochen. Diese Partei hat sich ein Organ gegeben in den kirchlich-theologischen Annalen und dem kirchlichen Anzeiger, dessen Herausgeber der Ober-Consistorialrath Hahn ist. Man will von einer Umbildung der Symbole und von einer Entzweiung der Kirche nichts wissen, weil man dieselbe für unmöglich hält, und nach der eigenen Auffassung ihrer Bedeutung für unmöglich halten muß. Denn wie können die protestantischen Kirchen eins sein, und doch an den Differenzen ihrer Bekenntnißschriften festhalten? Andererseits widerspricht es doch

dem Geiste der Zeit zu sehr, daß, anstatt der geforderten Einheit der protestantischen Kirchen, wieder die alte Trennung die Oberhand behalten, Secten- und Verfolgungsgeist erwachen und „die Gesinnung christlicher Liebe" untergraben solle. Man sah daher ein, daß weder das Festhalten der Bekenntnißschriften sich mit der Union vertrüge, noch daß „die Gesinnung christlicher Liebe" allein im Stande sei, die Union zu bewirken, oder daß sie gar schon die Union sei. Wo ist, mußte man sich fragen, die unirte Kirche, und was ist ihre Lehre, was ist ihre Verfassung, hat sie die Differenzen schon innerlich vermittelt, oder wenigstens auszugleichen den Versuch gemacht, wie stellt sie sich zum Staate? Die vielfachen Uebelstände, welche innerhalb des preußischen Staates durch das im Jahr 1817 begonnene Unionswerk der lutherischen und reformirten Kirche in der Stellung dieser „neuen evangelischen Kirche" zu dem Staate, der sie ins Leben gerufen, und zu den Secten, sich ergeben haben, wurden so lebhaft empfunden, daß am 18. Januar 1842 eine, zunächst nur auf Privataufforderung dreier Breslauer Prediger zusammengetretene Versammlung von mehr als hundert Geistlichen aus allen Theilen Schlesiens einmüthig eine Bitte an den König unterzeichnete, baldmöglichst zur Abhülfe des gegenwärtigen „Nothstandes" der Kirche und zur Herbeiführung einer geordneten, dem Wesen der Kirche entsprechenden Verfassung die nöthigen Einleitungen zu treffen. „Namentlich möge aber die Regierung zunächst den gesetzmäßigen Zusammentritt einer gesetzgebenden oder auch nur berathenden Landes- oder Provinzialsynode anordnen." Darauf ist nun der Bescheid gekommen, daß die Regierung Alles thun würde, um den Nothstand der evangelischen Kirche zu heben, die Geistlichen möchten sich einstweilen beruhigen. Die Generalsuperintendenten aller Provinzen versammelten sich in Berlin, um über die wichtigsten nächsten Schritte, die gethan werden sollten, zu berathen, und hier wurde beschlossen: „daß Synoden noch nicht an der Zeit seien, zunächst aber an eine Vermehrung der Geistlichen durch Ernennung von Kreisvicaren, deren Besoldung die angestellten Geistlichen der Diöcese übernehmen möchten, gedacht werden solle."

Bei Gelegenheit jener Breslauer Besprechung hatte zugleich einer der Veranlasser dieser Zusammenkunft, Professor Suckow, sich zur Herausgabe einer Zeitschrift bereit erklärt, welche als ein

fortlaufendes Organ der unterdrückten evangelischen Kirche (zunächst für Schlesien) der weiteren Erörterung aller Lebensbedürfnisse derselben und namentlich der Verfassungsfrage gewidmet sein — daneben aber auch durch Recensionen das literarisch-theologische, so wie durch Predigten das ascetische Gebiet berücksichtigen sollte. Diese Zeitschrift ist nun seit dem ersten Juli 1842, zugleich und wahrscheinlich im Gegensatze gegen die theologischen Annalen und den kirchlichen Anzeiger, in monatlichen Heften unter dem Titel „Der Prophet" erschienen: mit diesem Namen, wie es in der Ankündigung hieß, „nicht die Würde, wohl aber das Amt und den Dienst eines Propheten", in Anspruch nehmend. Die Art und Weise, in welcher der Herausgeber in den ersten beiden Heften die kirchlichen Zustände seit 1817 beleuchtete und die an die Breslauer Besprechung zu knüpfenden Hoffnungen aussprach, fand allgemeinen Anklang. Aber da unmöglich auf die Verfassungsfrage weiter eingegangen werden konnte, ohne zugleich den Lehrgrund der Kirche ins Auge zu fassen, so ward schon in einem der nächsten Artikel „über das anglikanische Bisthum zu Jerusalem" vom Pfarrer Suckow in Grünhartau, der die anglikanische Kirche als unevangelisch darstellt, und in einer Vereinigung der deutsch-evangelischen Kirche mit dieser einen Abfall von dem Lebensprincipe des Fortschrittes fand, — gelegentlich die Behauptung aufgestellt, daß in der neuen unirten Kirche keinerlei Symbole der lutherischen und reformirten, auch nicht die Augsburger Confession, obwohl durch die Jubelfeier von 1830 als geltendes Symbol der unirten Kirche bezeichnet, irgendwie als verpflichtend oder bindend gelten könne, sondern allein auf die heilige Schrift zurückzugehen sei. Denn alles fernere Festhalten an dem speciell lutherischen oder reformirten Lehrtypus könne jetzt nur als etwas Sectenartiges angesehen werden. Hiergegen erhoben sich sofort in dem von Hahn herausgegebenen kirchlichen Anzeiger einzelne Stimmen eifriger Symbolgläubiger, welche von einer die Symbole abrogirenden Union nichts zu wissen, sondern dieselbe nur als eine Herstellung der äußeren Kirchengemeinschaft mit den Reformirten ansehen zu können erklärten, und behaupteten, es wären ja auch bisher die zu ordinirenden Geistlichen in Schlesien immer noch auf die lutherischen Symbole verpflichtet worden. Inzwischen bekannte der damalige Generalsuperintendent Ribbeck

durch eine dem Propheten zugestellte Erklärung selbst, bei seinen Ordinationen das Formular der preußischen Agende, dessen undeutliche Fassung diese Ansicht wenigstens nicht entschieden abweise, in dem Sinne einer solchen Verpflichtung verstanden und gebraucht zu haben. Dieses Verfahren bezeichnete aber der Professor Suckow sofort als dem Sinne und Geiste der Union und folglich auch der Agende widersprechend, und glaubte daher behaupten zu können, daß die Mehrzahl der so Ordinirten durch die zweideutigen Worte: „es wird Euch vorgehalten, keine andere Lehre zu predigen, als welche enthalten ist in der heiligen Schrift und verzeichnet in den drei Hauptsymbolen, dem apostolischen, niceniſchen und athanasischen, und in deren Geiste die Agende abgefaßt ist, der zu folgen Euch obliegt", sich nicht für wirklich auf die Symbole selbst verpflichtet achten würden. Letzteres bestätigte auch wenigstens eine große Menge von Erklärungen einzelner Geistlichen, welche der Prophet kurz darauf als ihm zugegangen veröffentlichte.

Der auf diese Weise angegriffene Generalsuperintendent Ribbeck rechtfertigte sein Verfahren und seine Ansicht in einer besonderen Broschüre: „Die ordinatorische Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Bücher", Berlin 1843, deren Hauptgrundsätze etwa folgende sind: „Die Kirche ist eine objective Potenz, welche unabhängig von subjectivem Meinen ihren Ausdruck in dem Bekenntnisse der Kirche hat, welches eben so unwandelbar bleiben muß, als die Idee der Kirche selbst. Die evangelische Kirche besteht nicht mehr, sobald sie von ihren Symbolen läßt, denn Symbol und Kirche gehören zu einander, wie Seele und Leib." Ribbeck ist nicht gegen den Fortschritt im kirchlich-religiösen Leben überhaupt, meint aber, daß er nicht nöthig habe, von den Symbolen abzulassen, im Gegentheil die zu ordinirenden Geistlichen auf dieselben verpflichten müsse, weil nur so der Gemeinde die Gewährleistung gegeben werde, daß die Geistlichen bei der Kirche bleiben, deren Ausdruck die Symbole sind. Die Verpflichtung der Geistlichen sei übrigens keine eidliche, sondern nur ein eidloser Vertrag. „Wir haben", ruft er dem Propheten zu, „gar nichts gegen eine neue Kirche, aber Ihr werdet uns nicht überreden, daß die Kirche ohne Symbole bestehen könne." Ueberdies gelte die im Propheten gemeinte, auf Abrogirung der bisherigen Symbole beruhende

Union nirgends in preußischen Landen. Es müßten diejenigen, welche für Glauben und Lehre keine andere Norm, als die heilige Schrift anerkennen, in der evangelischen Kirche als Faction gelten. Dem Grundsatze von dem Beruhen des rechten Glaubens allein auf der heiligen Schrift fehle aller positive Inhalt; auch seien die Laien nicht allein auf die heilige Schrift zu verweisen. — Der Geistliche ist nach Ribbeck ein zwiefacher, er ist erstens Diener der Kirche, und zweitens Privatmitglied der Gemeinde. Als dieses kann er glauben, was er will, und keine Macht darf in sein Gewissen eingreifen; als jener ist er gebunden, nur zu lehren, was in den Symbolen enthalten ist, sollten diese auch seiner subjectiven Ueberzeugung entgegen sein. Damit hängt zusammen, daß der Geistliche seine Ueberzeugung den Symbolen gemäß gestaltet, daß er sie wissenschaftlich erkannt haben soll, und sowohl ein Reflectirender, als ein Gläubiger sein müsse. Ein Zwiespalt also zwischen der wissenschaftlichen Ueberzeugung und dem Glauben sei möglich, ja in Ribbeck selbst vorhanden. Aber er (Ribbeck) verdiene deshalb doch nicht den Vorwurf der Heuchelei und Charakterlosigkeit, wie er innerhalb seines Amtes am Symbole festhalte. Die heilige Schrift sei dem evangelisch-kirchlichen Lehramte als ein wissenschaftlicher, negativer Kanon zur Erkenntniß dessen, was er von seiner Lehre fern zu halten habe, gegeben, und das Lehramt müsse durch die Wissenschaft, mithin durch die Reflexion, also auch durch den Zweifel gegangen sein. Für die Laien sei die heilige Schrift, dieses Gemeingut aller evangelischen Christen, nicht da, um darin selbstständig nach dem wahren Glauben zu forschen, sondern nur, um den in den Symbolen festgestellten wahren Glauben in ihr wiederzufinden. — Wie ist das möglich? Denn zu dem „Wiederfinden" des Symbolglaubens in der Schrift gehört Nachdenken und Verstand. Daher ist die Möglichkeit gegeben, daß die Laien in der Bibel den Glauben nicht wiederfinden, sondern einen andern Glauben. Sie werden also wohl auf Grund der Schrift nach dem wahren Glauben suchen und die Schriftforschung wird ihnen zugestanden werden müssen. — Dabei meint Ribbeck, die Gemeinde solle als stimmberechtigt, mündig und frei den Lehren gegenüber dastehen. Die preußische Union sei die Erklärung der Indifferenz der Differenzen beider Confessionen, jedoch dürften dieselben in den particulären Sym-

bolen festgehalten werden. Das schroffe damnamus und die gegenseitige Polemik über die differenten Punkte sollten wegfallen und diese für indifferent zur Seligkeit erklärt werden. Unter dieser Cautel könnte sogar bewilligt werden, daß bisher reformirte Geistliche ein Lehramt übernähmen bei bisher lutherischen Gemeinden, und umgekehrt. Diese Bewilligung wäre der äußerste Schritt, bei welchem man als vor einem non plus ultra amtlich auch stehen geblieben sei. Ribbeck zielt besonders auf die neueren Cabinetsordres und Ministerialrescripte, welche gegen den Aufruf vom 27. September 1817 dem Unionswerke eine andere Bedeutung geben, und beruft sich auf den Landesherrn, als verfassungsmäßigen Oberbischof, dem allein das liturgische Recht zustehe. Der König habe in der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 die fortwährende normative Gültigkeit der Symbole auch innerhalb der Union ausgesprochen, die Symbolfrage sei also entschieden. Ribbeck steht hiernach auf dem streng territorialistischen Standpunkte und kann keineswegs einem neuen selbstständigen Leben der Kirche freundlich gesinnt sein, sondern dieselbe nur büreaukratisch verwalten wollen. Deshalb erwartet er auch von Synoden kein Heil, da sich in ihnen die Selbstbestimmung und Freiheit der Gemeinden, das neue Princip, bekundet.

Auf diese Schrift hat der Prophet nur durch eine das Unevangelische ihrer Behauptungen kurz andeutende Recension geantwortet, da Ribbeck kurz darauf aus seiner Wirksamkeit als erster Geistlicher der Provinz ausschied und als Wirklicher Geheimer Ober-Consistorialrath nach Berlin berufen wurde. Eben so kurz wies der Prophet die Schrift des evangelischen Pfarrers Vetter zu Jenkau: „Die evangelische Kirche und ihr Bekenntniß", zurück, worin derselbe drei Sätze zu widerlegen sucht:

1) Wir haben eine heilige Schrift, deshalb brauchen wir keine Symbole.
2) Die Verpflichtung auf Symbole hemmt die freie theologische Wissenschaft und beängstigt die Gewissen.
3) Durch die in Preußen geltende Union sind die Symbole factisch aufgehoben.

Den ersten dieser Sätze hat übrigens der Herausgeber des Propheten wenigstens nicht so unbedingt aufgestellt, indem er

die Nothwendigkeit von Symbolen in der historischen Entwickelung der Kirche überhaupt nicht verkennt; nur sei jedenfalls die theologische Wissenschaft der Gegenwart so weit über den Standpunkt der lutherischen und reformirten Particularsymbole hinaus, daß die von Anfang an unevangelische Verpflichtung der Geistlichen unmöglich mehr stattfinden könne, wenn auch natürlich denjenigen, deren Ueberzeugung noch in allen Punkten mit den Symbolen übereinstimme, unbenommen bleiben müsse, die Lehre derselben vorzutragen. Bekenntnißschriften seien überhaupt niemals Normen, sondern nur Zeugnisse von dem gerade gegenwärtigen Zustande der Lehre in einer Kirche, über welche dieselbe daher in fortschreitender Entwickelung immer wieder hinauszugehen habe. Uebrigens bleibe die heilige Schrift als durchaus normativ für alle Entwickelung der Kirche stehen, womit der Prophet freilich die Erhebung über jede Autorität zu einem rein philosophischen Standpunkte von sich weist und nur die Symbolfrage für abgeschlossen erklärt.

Daß die evangelische Kirche auch zu ihrem rechtlichen Bestande dem Staate gegenüber der Symbole nicht bedürfe, hat Professor jur. Wasserschleben in Breslau durch einen Aufsatz im Propheten und neuerdings durch eine besondere Schrift gegen Ribbeck nachzuweisen versucht: „Die evangelische Kirche, in ihrem Verhältnisse zu den symbolischen Büchern und zum Staate", Breslau 1843. Die Schrift zerfällt in drei Haupttheile: 1) Kirche und Symbol, worin Wasserschleben zugesteht, daß die evangelische Kirche eines Symboles, auf welches sie ihre Diener verpflichtet, bedürfe, dieses aber nur Ausdruck des zeitigen kirchlichen Bewußtseins und daher nicht unveränderlich sei. Die Läuterung und bessere Erkenntniß des wahrhaft evangelischen Glaubens gehe aus dem jedem Einzelnen zustehenden Rechte der freien Schriftforschung hervor. Deshalb verliere die Kirche mit dem Aufgeben der seitherigen Symbole nicht ihr Wesen, und eine fortwährende Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher sei somit unstatthaft. 2) Der zweite Haupttheil handelt von der Union und den symbolischen Büchern. Sei eine Verpflichtung der Geistlichen außerhalb der Union schon unstatthaft, so sei sie es noch mehr innerhalb derselben, denn diese sei die Einheit der Lutheraner und Reformirten. Die parteiischen Glaubensbekenntnisse müßten daher einem allge-

meinen, Alle vereinigenden, weichen. Diese Einigung dürfe nicht blos äußerlich sein, wie Ribbeck meine, sondern müsse von selbst durch die innere Vereinigung im Glauben entstehen. Es sei aber eine Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher auch unsittlich, denn sie würdige die hohe Bedeutung und Heiligkeit des Eides herab. Weil man dabei dem Ordinandus einen weiten Spielraum zugestehe, ob er alle oder nur einige Symbole zum Regulative nehmen wolle, so habe die Verpflichtung auf Symbole nicht den beabsichtigten Erfolg, und gebe keinen positiven Kern, keinen Schutz gegen subjectives Meinen der Kirche gegenüber. 3) Im dritten Haupttheile: „Kirche und Staat", wird gegen den Territorialismus Ribbecks gesprochen, und aus den Symbolen und Kirchenrechtslehrern nachgewiesen, wie weit das Recht des Landesherrn hinsichtlich der Kirchenangelegenheiten gehe. Wasserschleben erklärt sich entschieden gegen die gegenwärtige Handhabung der kirchlichen Verhältnisse von Seiten des Staates und fordert die Selbstständigkeit der Kirche. Dabei verkennt er aber nicht, daß beide, Staat und Kirche, in innigster Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig bedingen. „Die Verschiedenheit liegt einmal darin, daß der Staat, als etwas Nationelles, durch Zeit und Raum gebunden und begrenzt ist, während der christliche Glaube, auf welchem die Kirche ruht, den Charakter der Universalität hat. Wenngleich die evangelische Kirche in ihrer concreten Erscheinung sich mit dem Staate abgrenzt und dadurch zur National- oder Landeskirche wird, so ist sie doch darum nicht losgerissen von der allgemeinen evangelischen Kirche. Eine weitere Verschiedenheit zwischen Staat und Kirche liegt in dem Elemente, aus welchem sich beide entwickeln. Der Staat ruht auf einer politischen Basis; es ist das Recht, durch welches das Volk seine höchste sittliche Veredlung, seine wahre Freiheit erlangt — die Kirche hat zur Grundlage ein religiöses Element, den geoffenbarten christlichen Glauben; durch diesen erzieht sie den Menschen zur wahren Erkenntniß Gottes." — In Betreff des Zieles verhielten sich Kirche und Staat, wie Inhalt und Form, sie bildeten zwei besondere Organismen, welche mit vereinten Kräften nach dem gemeinschaftlichen Ziele hinstreben. Die Kirche bedürfe des Staates und könne sich dem Staatsleben nicht entziehen oder ihm feindselig entgegentre-

ten. „Der Staat muß aber die Kirche in ihrer Besonderheit und eigenthümlichen Entwickelung anerkennen, und darf sie sich nicht in der Art unterordnen, daß er das Wesen und die Idee derselben willkürlich bestimmte, denn diese Idee ist über und außer allen Staaten. Daher steht auch die Bestimmung über die Form, die Verfassung, der Cultus der Kirche nicht dem Staate zu, sondern der Kirche selbst." — Die nach dem Territorialsysteme dem Landesherrn zustehenden Rechte seien zwar factisch, jedoch mit dem Wesen der evangelischen Kirche unvereinbar. „So lastet also auf Preußen, dem ersten protestantischen Staate Deutschlands, dem Hauptbeschützer des Protestantismus gegen den Katholicismus, noch die schwere, aber nicht zu umgehende Pflicht, die evangelische Kirche zu rehabilitiren und ihr eine wahrhafte Realität zu verleihen durch eine, die gesammte Monarchie umfassende, Synodalrepräsentation, welche das kirchliche Leben und Bewußtsein wieder erweckt und der Kirche Kraft und Mittel gewährt, die Wahrheit des evangelischen Glaubens gegen innere und äußere Feinde zu vertheidigen. Preußens Beispiel wird sehr anregend auf diejenigen deutschen Fürsten wirken, welche an die Kirche eine gleiche Schuld zu tilgen haben. Dann ist die Möglichkeit gegeben, daß die einzelnen particulären Landeskirchen aus ihrer isolirten Stellung heraus in eine lebendige Wechselwirkung und in enge, gegenseitige Beziehungen treten, und auf dem Grunde des gemeinsamen Glaubens, trotz der mannichfachen Gliederung, sich zuerst zu einer deutschen evangelischen Nationalkirche gestalten." Wir glauben, daß dieses nach dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein die letzte Aufgabe der Kirche sein werde. Wir werden nachher sehen, wie solche Repräsentation sich als eine nothwendige Folge der ganzen geschichtlichen Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung überhaupt, und besonders seit dem Befreiungskriege und der Union immer mehr aufdringen wird. Es kommt aber darauf an, sie aus jener Verfassung nach der geschichtlichen Bildung ihrer Momente sowohl, als aus dem Bedürfnisse der Union selbst aufzuzeigen. Was die deutsche Nationalkirche betrifft, so hat unsere Zeit sich für das Volksthümliche und Nationelle, als die eigentliche Wirklichkeit des Geistes der Menschheit, in allem entschieden. Mit der Universalmonarchie Napoleons ist das Streben, die Völkerunterschiede aufzuheben, untergegangen. Der

Befreiungskrieg war der große Nationalkampf der besonderen Völker gegen ihre Abstraction der Weltherrschaft. Die Nationen haben dem volksthümlichen Principe der Neuzeit gemäß in jenem Kriege aus freier Selbstbestimmung gegen alle und jede Universalmonarchie, und nicht nur auf Befehl der Fürsten, reagirt. Ist nun die volksthümliche, oder vielmehr nationale Selbstbestimmung die eigentliche treibende Seele der Neuzeit, so wird dieselbe, wie den Staat, auch die Kirche weiter bilden und neu gestalten. Denn die Kirche ist die allgemeine geistige Idealität des Staats, welche im nationalen Sinne Universalkirche ist, nicht im abstracten, kosmopolitischen Sinne. Die Universalkirche im abstracten Sinne ist die katholische; sie hat es nicht bleiben können, obgleich ihre Tendenz noch dieselbe ist.

Hinsichtlich der Verfassung müssen wir noch den Propheten hören, da er uns als die einzige Zeitschrift, welche sich der unirten Kirche widmet, bekannt ist. Der Prophet rechnet die Freilassung aller auf dem gemeinsamen Grunde der Schrift stehenden Lehrdifferenzen zum Wesen der evangelischen Kirche, aber erachtet doch eine dem Staate gegenüber selbstständige Kirchenverfassung als durchaus nothwendig für dieselbe. Der Herausgeber hat seine Ansicht über einzelne Punkte bisher nur aphoristisch in einem fortlaufenden „A B C evangelischer Kirchenverfassungen" geäußert. Gemeindeälteste, mit dem Geistlichen zu einem Presbyterium vereint, wünscht er allgemein eingeführt. Zum Behufe einer geordneten kirchlichen Armenpflege wäre das Diakonen- und Diakonissinnenamt im Sinne der alten Kirche vielleicht wieder herzustellen. Die neue Agende, obwohl vom richtigen Principe ausgehend, scheint ihm noch nicht genug Freiheit der Bewegung und Reichthum der Formen zu gewähren. Bischöfe, als kirchliche Oberaufseher nach menschlicher Ordnung, als Vorsitzer der Synoden, seien mit dem Wesen des Protestantismus keineswegs unverträglich. Dagegen sei die Territorialverfassung und ihre Consequenz, die Cäsareopapie, durchaus zu verwerfen. Hinsichtlich der Ehe wäre zu wünschen, daß immer erst die Zustimmung der Kirche durch das Presbyterium die Schließung, sowie die Auflösung einer Ehe auch rechtlich zulässig mache. — In diesem Allen spricht sich noch kein bestimmt ausgebildetes System aus; namentlich bleibt unklar, ob und in wie weit die gegenwärtige Consistorialver-

fassung zugleich mit der gewünschten Synodalverfassung fortbestehen könne, oder nicht. Jedoch wollen auch diese vorläufigen Winke wohl nur einzelne Bausteine zu dem wichtigen Werke sein, zu dessen Ausführung der Prophet die Berufung einer Landessynode dringend herbeiwünscht — nämlich zur Abfassung einer eine allgemeine Verfassung, Cultus und Disciplin berücksichtigenden Kirchenordnung für die preußische Landeskirche.

So ist der Anfang gemacht worden, Lehre und Verfassung der unirten Kirche zu bilden und zu entwickeln, und insofern ist das Erscheinen und Bestreben des Propheten wirklich wichtig und epochemachend, mag auch die Entwickelung selbst noch nicht weit gediehen sein, und mögen namentlich die Ansichten über Verfassung noch sehr im Argen liegen. Hat man doch die Bedeutung der Union erkannt, daß in ihr nicht die particulären Symbole festgehalten werden können, sondern daß sich die Kirche neue Symbole bilden, oder, ohne Symbole, nur auf dem Grund der Bibel fortbestehen müsse. — Mein Freund Rosenkranz sagt in seinem Sendschreiben an Pierre Leroux: „Ich weiß genau, was ich kirchlich nicht bin, nicht griechischer Christ, Katholik, lutherischer, reformirter Christ, sofern ich ein bestimmtes Symbolum anerkennen sollte. Aber was bin ich positiv? Die Union der lutherischen und reformirten Kirche hat die Synthese nur erst negativ vollzogen. Nur erst, daß die Scheidung unwesentlich sein soll, ist ausgesprochen. Allein was nun positiv geglaubt werden soll, ist außerhalb der Philosophie schwer zu sagen. Das Allgemeine: Gott, Christus, Sündenvergebung u. s. f. steht wohl fest, jedoch das Besondere ist noch immer nicht bestimmt. Hierauf mag sich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erst durch Sie erfahre, daß er von der Union jener Kirchen gesagt habe: „elles se sont unies dans la nullité!" Soll ich mich also bestimmter Weise über meine Auffassung eines Dogma erklären, so gerathe ich unvermeidlich in meine Philosophie hinein und werde sagen müssen: „meine Philosophie enthält den Begriff meines Glaubens." — Hier ist die Union gegen die altprotestantischen Kirchen und gegen die bestimmten Symbole ausgesprochen, aber abstract. Die protestantischen Elemente sind zu Momenten herabzusetzen, und die Union muß sich als deren Einheit erweisen. Nach Pierre Leroux hätte Hegel die Union als die

Nullität beider Kirchen gesetzt, die reformirte und lutherische Kirche sind aber in der Union nicht annullirt, blos negirt; sie müssen daher durch sie ideell festgesetzt und die Union muß als neue evangelische Kirche die Idealität und Wahrheit der beiden alten protestantischen Kirchen, überhaupt des alten protestantischen Elementes sein. Es ist richtig, wenn Rosenkranz bis jetzt noch nichts Positives in der Union erblickt, weil das Princip sich noch nicht entwickelt hat, ja fast ein abstractes geblieben ist und keiner Entwickelung fähig scheint. Moll dagegen in: „Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preußens, 1843" sieht zwar die Union nicht als Nullität beider Kirchen an, jedoch als Aufhebung der Differenzen, deren Ausgleichung nicht dem kirchlichen Leben, sondern der theologischen Wissenschaft angehöre, und faßt die Union nach ihrem gegenwärtigen Zustande, auf Grund der amtlichen Erklärungen, dahin, daß die Confessionen keine Kirchentrennung begründen und daß, worin beide in den Symbolen übereinstimmen, ihre Einheit sein soll. Jedoch stellt er damit nicht die Union als vollendet hin, sondern meint, daß die kirchliche Theologie in ihrer Entwickelung vielleicht einst dahin kommen werde, zu erkennen, daß die unterscheidenden Lehren nur einseitig ausgedrückt und als Momente der Wahrheit zu fassen sind. Mit Beredtsamkeit und Klarheit streitet er gegen diejenigen, welche Rettung aus allen kirchlichen Verwirrungen nur in der Aufhebung der Union zu finden meinen; weist das Thörichte in der Forderung nach, man solle um der Liebe willen nicht nach dem Bekenntnisse fragen; zeigt die Halbheit derer, welche sich damit begnügen wollen, den kirchlichen Bekenntnißschriften nur die Spitze abzubrechen, und den inneren Widerspruch der Behauptung, daß die unirte Kirche keines Symboles und keiner Verpflichtung darauf bedürfe. Diejenigen, welche die Bibel als einziges symbolisches Buch und hinreichenden Anhalt wollten, verkennten, daß das Verständniß der Bibel, die die Originaldarstellung und das zuverlässigste Mittel zur Kenntniß des wahren Glaubens sei, doch innerhalb der Kirche vermittelt und nach der jedesmaligen Entwickelungsstufe im Bekenntnisse und in der Lehre der Kirche ausgesprochen werden müsse. Jede Kirchengemeinschaft müsse, um sich selbst in ihrem eigenen Lehrbegriffe fassen zu können, sich bekennen und darlegen, was sie glaube. Wenn nun eine Kirchengemeinschaft dies nicht thue,

führe solches Wesen zur Sectirerei und völligen Auflösung der Kirche. So nothwendig aber der Kirche das Glaubensbekenntniß, so nothwendig sei für die Union die Confession, und diese gehe von dem richtigen Gedanken aus, daß wie die Union die Confession, so auch die Confession die Union voraussetze. Falsch sei die Auffassung derer, welche sagten, daß die Union ein Werk des religiösen Indifferentismus sei, daß dabei von der Confession abgesehen und das Bekenntniß verflacht werden solle. Denn alle amtlichen Erklärungen sprächen die Gültigkeit der bisherigen Symbole der lutherischen und reformirten Kirche in der unirten Kirche in allen den Punkten aus, worin beide übereinstimmten, und betrachteten die Unterschiede als Unterschiede der Lehre, welche schwierig und der theologischen Untersuchung unterworfen seien, ohne daß aber in ihnen ein Grund zu confessioneller Trennung und zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft liege. Eben so spreche die Union gegen falsche Entgegensetzung der Symbole, bei der eine Vereinigung unmöglich wäre. Mit der katholischen Kirche hätten die protestantischen Kirchen die drei herkömmlichen Symbole gemein, die lutherische und reformirte Kirche wären in der Opposition gegen die katholische Kirche einig. Aber indem sie sich selbst als evangelische faßten, wären sie so sehr in den Hauptstücken des christlichen Glaubens und Lebens einig, daß die unirte Kirche bei der vorhandenen Einheit den Unterschied als nicht nothwendig eine längere Kirchentrennung begründend ansehen wolle. Falsch sei es daher, zu behaupten, daß die Union, um nicht in sich zu zerfallen, entweder von dem einen Bekenntnisse das andere verschlingen oder beide Bekenntnisse einander zerstören lassen müsse, um ein neues an die Stelle der alten zu setzen. Die unirte Kirche habe nur Ein Bekenntniß, nämlich das evangelische, aber einen doppelten Lehrtypus, den lutherischen und reformirten, sie habe viele Symbole, aber keine sich widersprechenden, weil sie gesetzlich nur in den Punkten gelten, in denen sie übereinstimmen. Die Agende enthielte, was beide, Lutheraner und Reformirte, gemein hätten, und woran jede Partei ihre Eigenthümlichkeit und evangelische Freiheit anknüpfen könnte. Freilich sei es zu beklagen, daß sie ohne Mitwirkung der Kirche entstanden sei, aber sie sei deshalb nicht widerrechtlich entstanden, sondern vielmehr aus dem liturgischen Rechte des Landesherrn

geflossen. Das Bekenntniß sei nur Regel und Richtschnur für die Entwickelung der kirchlichen Theologie, nicht Grund und Quelle, welches vielmehr die heilige Schrift, als formales Princip der evangelischen Kirche, sei. Auch dabei bleibt Moll, daß in der unirten Kirche das materiale Princip der protestantischen Kirchen, die Rechtfertigung durch den Glauben, stehen bleiben müsse. Die Agende schütze daher die Reinheit der Lehre dadurch, daß sie auf die Schrift zurückgehe. Die Gestalt der neuen Kirche könne von keinem Cabinete aus bestimmt werden, sondern gehöre dem öffentlichen Leben und der kirchlichen Entwickelung selbst an. Die Entwickelung der Theologie sei nicht kirchlich gewesen, sondern nur gelehrt, blos theoretisch. Durch die Kirche dagegen werde sie empfänglich für alle kirchliche Bedürfnisse und lebe in der Gegenwart. Durch ihren wissenschaftlichen Charakter bleibe sie im Zusammenhange mit allen wichtigen Entdeckungen und Erfindungen auf allen Gebieten des Lebens und Wissens, zugleich aber durch die kirchliche Bestimmtheit vor der eiteln Vielwisserei und gefährlichen Neigung, sich in Alles zu mengen, bewahrt. Auf der andern Seite werde sie aus der Beschränktheit kirchlicher Fesseln und überhaupt aus den Schwankungen der geschichtlichen Bewegung gerade dadurch gerettet, daß sie, als die kirchliche Theologie, in lebendiger Verbindung mit dem festen Grunde bleibe, auf welchem die ganze Kirche ruhe und auf den sie jeden Augenblick zurücktreten könne: das sei der biblische Grund des Wortes Gottes. Aber da sie selbst in die zeitliche Bildung der Gemeinden gehöre, sei zurück zu schreiten zu der Person des Erlösers, welcher, als Einheit aller Unterschiede, den Gläubigen die Anschauung und den Genuß ihres wahrhaften Wesens gebe und sie als der wirkliche Mittler aus allem Streite zur Versöhnung führe. — Es folgt daraus, daß die Theologie nicht den christlichen Glauben zum Gegenstande ihrer Wissenschaft ohne persönlichen, lebendigen Glauben der Individuen machen kann, in denen die gegenwärtige Theologie ihre jedesmalige Existenz und thatsächliche, concrete Verwirklichung hat. Die allgemeine Vorstellung ist, daß die Gläubigkeit sich nicht mit der Wissenschaftlichkeit vertrage, die Frömmigkeit aufhöre und der Glaube zerstört werde, sobald es mit dem Denken Ernst wird. Diese ganze Verwirrung löst sich auf einfache Weise und doch vollkommen befriedigend dadurch auf, daß man einsieht, wie die Ver-

nunft und die Energie des Wissens das Denken ist, und wie darauf die Bezeichnungen von gläubig und ungläubig gar nicht passen, sondern nur auf das denkende Subject angewendet werden können, welches eben so wenig kurzweg Vernunft und Denken ist, als einfaches, reines Gefühl, purer Wille u. s. w., sondern eine lebendige, sich bewußte Totalität leiblicher, seelischer und geistiger Unterschiede, die in ganz concreter Bestimmung und vollkommener Wirklichkeit bestehen und dabei dennoch eine ebenso concrete und wirkliche Einheit bilden. Ein und derselbe Gegenstand hat daher ein verschiedenes Verhältniß zu der leiblichen, seelischen und geistigen Sphäre, das Subject bleibt aber dabei, so gut wie der Gegenstand, in allen diesen Verwandlungen beständig in Einheit mit sich selbst. Auf diese Weise lebt der Landmann in seinem Glauben ohne wissenschaftliche Bewegung, und der Theologe muß, wenn er es gut haben will, es ebenso machen. Der Glaube muß aber in den Kampf des Lebens hinein und sich nicht feindselig gegen eine Theorie sträuben, die, wie er selbst, Gewißheit der Wahrheit ist und ihm praktisch vielfach zur Erkenntniß geholfen hat. Ohne Umwandlung giebt es keine wirkliche Entwickelung. Gegen gewaltsame Veränderung, gegen jede Umwandlung von Außen, hat sich Glaube und Kirche mit Recht gewehrt, aber eben so wehren sie sich gegen jede, auch die geistige Macht. Die in der Bibel enthaltenen Gedanken müssen jedoch aus der Form der bloßen Thatsächlichkeit oder der bloßen Empfindung und Vorstellung erlöst und als Gedanken in ihrem eigenen Elemente behandelt und zu der ihnen angemessenen Form entwickelt werden. Giebt es indeß wirklich ein Wissen von den thatsächlichen Offenbarungen Gottes, ein Wissen als Wissen, d. h. in der Form der Erkenntniß und nicht in der des Glaubens? Daß es davon keine Wissenschaft gebe, sagt nicht der evangelische Glaube, sondern eine besondere Theorie über Offenbarung und deren Verhältniß zur menschlichen Vernunft. Die ganze Verwandlung muß ihrem wahren Begriffe nach durch den heil. Geist geschehen. Das positive Einwirken desselben hebt das Wissen nicht blos aus seiner Vereinsamung heraus, sondern hebt es auf einen ganz andern Boden empor, bringt es nicht blos in eine Verbindung mit der sittlich religiösen Natur des Menschen, sondern verwandelt das Leben und Lernen selbst in eine sittliche Thätigkeit. Da-

zu gehört natürlich persönlicher Verkehr des Lehrers und Schülers und lebendiger Umgang bei wahrer Geistes- und Herzensgemeinschaft. Das ist auch wichtig für die Entwickelung der Wissenschaft, indem sich dadurch eine neue Masse von Gedanken bildet. Wie die Wissenden bei aller Wissenschaft doch Gemeindeglieder bleiben, die in der Gemeinschaft und im Glauben ihrer Kirche nicht blos leben und sterben, sondern auch denken und Wissenschaft treiben, so behält diese Wissenschaft selbst bei allen ihren Fortschritten doch ihren kirchlichen und biblischen Charakter, und, bei aller individuellen, durch die sie cultivirenden Subjecte vermittelten Gestaltung, den Zusammenhang mit der objectiven, das Glauben und Wissen aus seiner Subjectivität heraushebenden, in Schrift und Kirchenlehre ausgesprochenen Versöhnung des Glaubens und Wissens. Denn es ist der Geist derselben, wie der der Kirche, auch der der Schrift, und somit Princip der Eingebung und Auslegung der göttlichen Wahrheit für Glauben und Wissen. Dadurch ist die Befreiung aus allen Fesseln des Buchstabens zur geistigen Freiheit des Evangeliums, als einer innerhalb der Kirche und ihrer Dogmen und wissenschaftlichen Systeme sich entwickelnden, gesichert, und der Wissenschaft des Glaubens selbst ihr evangelischer und christlicher Charakter gerettet. Dadurch nimmt sie endlich auch an der absoluten Versöhnung des Glaubens und Wissens Theil, welche das Wesen der göttlichen Offenbarung, dieselbe formell betrachtet, bildet, und sich stets als Einheit des göttlichen und menschlichen Denkens darstellt. Die Aufgabe der Gegenwart besteht nur darin, dieselbe auch in der Wissenschaft des Glaubens ausdrücklich zu setzen und zu entwickeln. Eine solche Wissenschaft ist nach ihrem Princip, Ziel, Methode absolut, nicht empirisch fir und fertig. Mit einer solchen Vollendung ist zugleich das stückweise Erkennen und die Entwickelung der Wissenschaft nicht blos anerkannt, sondern zugleich wahrhaft in wirklicher Ausführung gesichert, und die Gewißheit der Wahrheit kann aus einer innerlichen, religiösen, eine durch die wissenschaftliche Erkenntniß vermittelte werden und das wirkliche System der darin an sich enthaltenen wesentlichen untrennbaren Bestimmungen darstellen.

Zuletzt stellt Moll folgende Bitten: „1) die Kirche soll sich selbst verfassen; 2) es soll ein zweckmäßiges Gesangbuch,

3) ein für die Schule passendes Lehrbuch über den Landeskatechismus, und 4) eine verbesserte Bibelübersetzung eingeführt werden." Hinsichtlich der Erweckung des kirchlichen Lebens, die nur durch Annäherung der Geistlichen und Gemeinden zu gewinnen sei, welche jetzt — vermöge der Geltendmachung der individuellen Freiheit gegen die Seelsorge — in Unterschied und Gegensatz gerathen seien, schlägt er als neue Form des Gottesdienstes vor: „kirchliche Katechisationen mit Erwachsenen, statt der Predigt oftmalige Besprechungen und Erklärungen längerer Abschnitte der Bibel, Organisation des Wochengottesdienstes, und endlich eine neue Auswahl der sonntäglichen Predigttexte."

So weit sind die Bestrebungen derer gediehen, welche auf positive Weise, so daß die Kirche selbst dabei thätig sein und mitgestalten soll, die Entwickelung der Union, des kirchlichen Lebens und der Verfassung und die widerstrebenden Parteien unter sich fassen und mit sich vermitteln wollen. Die Gegner, welche innerhalb der unirten Kirche stehen, heben dieselben durch Festhalten an den verschiedenen Symbolen auf und sind stabil, anstatt fortzuschreiten, sind gegen das Princip der Selbstbestimmung der Kirche und Territorialisten. Allen, welche organische Gestaltung der unirten Kirche wollen, schwebt das neue Princip der Autonomie, obwohl oft unklar, vor; Manche sträuben sich immer noch gegen die wissenschaftliche Erfassung der Lehre und Aufnahme der Wissenschaft in die Kirche, obgleich sie durch das altprotestantische Princip nimmermehr zu einer Synodalverfassung und wirklich concreten Einheit des Staates und der Kirche kommen können, sondern dies erst von der Wissenschaft empfangen werden, die überhaupt dem Glauben immer die Augen auswischen muß, damit er heller sehe und so zu neuen Gestaltungen innerhalb der Reformation gelangen könne. So hat die Wissenschaft des Mittelalters die Reformation vorbereitet und ebenso jetzt wieder die kritische Philosophie die Union.

Drei und dreißigste Vorlesung.

Freiheit des Cultus. — Julius. — Biedermann. — Vinet. — Bruno Bauer. — Auflösung der Kirche in die Gemeinde. —

Während sich ein großer Theil der Theologen, Philosophen und Publicisten in der jetzigen Gestalt der unirten Kirche nicht befriedigt findet und Versuche zur Reorganisation und Entwickelung macht, meinen wiederum Andere, daß nur auf dem betretenen Wege Heil zu erwarten und dieser der richtige sei. Der Staat solle alle religiöse Parteien gewähren lassen, solle ihnen die nöthige Freiheit verstatten; dann werde sich das Wahre schon herausstellen. Daß so viel Sectengeist und so viel Separatisten in der Kirche getroffen werden, sei ein Beweis, daß die verschiedenen Bildungskreise ihre religiösen und geistigen Bedürfnisse in der protestantischen Kirche nicht mehr befriedigt fänden. Wie andere Kreise der menschlichen Bildung und Thätigkeit aus der gewaltsamen Staatsverwaltung sich selbst durch freie Vereinigung constituiren, so soll dies auch die Kirche thun, die sich mit dem Staate gegen jede büreaukratische Verwaltung und gegen die Ansicht, daß alles nur mechanisch regiert und aus dem Cabinete für alles gesorgt, alles überwacht werden müsse, verbinden soll. Alle einzelnen Kreise der Gesellschaft drängten sich zu größerer Freiheit und Selbstständigkeit, ohne doch der Einheit des Staates Eintrag zu thun — warum solle nicht auch die Kirche ein gleiches Streben haben? Darum solle man auch die kirchlichen Interessen und Bedürfnisse der freien Vereinigung der Gleichgesinnten überlassen, und den Mitgliedern der religiösen Vereine nicht nur die Anordnung des Cultus, sondern auch die Aufbringung und Verwaltung der dazu gehörigen Mittel zugestehen. Die Geistlichkeit werde dadurch dem Staate nicht gefährlich, denn sie hätte es ja alsdann mit dem Staate gar nicht zu thun, sondern blos mit den Gemeinden. — Das wäre aber gerade ein großer Fehler; denn zerfällt die Kirche in freie Gesellschaften und Associationen, so wird der Staat ent-

weder ihnen machtlos gegenüberstehen und aufgelöst werden, oder sich doch nöthigenfalls als mächtig und als einzige Macht über sie beweisen. Wenn nun die Scheidung der protestantischen Kirche in freie Gemeinschaften in ganz Deutschland durchgeführt wäre, so würden die einzelnen Vereine wohl hinreichend stark sein, um aus eigenen Mitteln theologische Lehranstalten für ihre Zwecke zu gründen, und statt daß jetzt blos allgemein evangelisch-theologische Facultäten beständen, von denen alle Religionsparteien, auch die heterogensten, ihre Bildung empfangen müßten, würden dann besondere Facultäten für die verschiedenen Glaubensrichtungen als Kirche entstehen, so wie es in Nordamerika theologische Seminarien und Facultäten der Presbyterianer, Episkopalisten, Unitarier u. s. w. gebe. So lange nun der Kreis der Verwaltungsbefugnisse und Eingriffe in die Kirche nicht beschränkt werde, müsse man das Dissentiren für etwas blos Illusorisches ansehen, oder wenigstens als etwas Unvollständiges, und müsse mit Julius sagen: „Oder hieße das die Gewissensfreiheit respectiren, wenn die Regierung gleichsam hinterrücks sich der durch die Verwaltung ihr zustehenden Mittel bediente, um es den Altlutheranern, oder irgend einer freien Gemeinschaft unmöglich zu machen, Lehrer nach ihrem Herzen zu verlangen. Ebenso wie die Bildung ihrer Geistlichen, würden die dissentirenden Gemeinden den Religionsunterricht ihrer Jugend für ihre eigene Leitung ansprechen und von der directen Einwirkung des Staates oder der Staatskirche emancipirt wissen wollen." Die deutsche Monatsschrift, deren Ansicht wir hier ausgesprochen, behauptet nach Julius Vorgang die Nothwendigkeit einer Staatskirche, aus der allen, die sich in ihr nicht befriedigten, ohne Nachtheil herauszutreten erlaubt sein müsse. Die Synodalverfassung scheint Biedermann der richtige Ausweg aus den gegenwärtigen Verwickelungen von Staat und Kirche zu sein, der natürlichste Uebergang zu einer autonomischen Gestaltung des religiösen Lebens. Dadurch wäre auch der Weg zu einer deutsch-evangelischen Kirche gebahnt, so daß die Synoden der einzelnen Staaten zu einer allgemeinen deutschen Synode zusammentreten und somit die Schranken zwischen den Staaten auch in religiöser Beziehung fallen möchten, wie sie in politisch-commercieller schon gefallen seien. Auf den Synoden der einzelnen Staaten müsse es sich herausstellen, welches das kirch-

liche Glaubensbekenntniß der Mehrzahl der Gemeinden eines Staates sei, und ob überhaupt ein solches noch existire, oder ob das religiöse Leben sich in eine Vielheit kleinerer Vereine scheide. Könnte eine allgemeine Synode sich nicht über ein gemeinsames Glaubensbekenntniß verständigen; wäre die Zahl der Dissentirenden so groß, daß eine eigentliche Staatskirche nicht übrig bleibe: nun, so wäre dies eben ein Zeichen, daß die Einheit, welche der Staat an seiner Staatskirche zu haben vermeinte, eine blos erzwungene und erkünstelte sei, und der Staat würde es dann auch über sich gewinnen, allen diesen einzelnen Gesellschaften gleiche Duldung und Berechtigung angedeihen zu lassen, sich von aller Einmischung in ihre innere Verfassung fern zu halten. — Indem Biedermann die Presbyterial- und Synodalverfassung wünscht, hebt er nur Ein Moment in der protestantischen Kirchenverfassung hervor, und läßt den anderen nicht ihr Recht wiederfahren. Es soll hierbei von der Territorialverfassung abgesehen, und diese mit der Synodalverfassung nicht zur Staatskirche werden. Damit wird aber vom Staate ganz abstrahirt, der doch ein wesentliches Element in der protestantischen Kirche Deutschlands ist, und so kommt Biedermann immer wieder zur Kirche, als einer bloßen Gesellschaft, für die Nordamerika das Ideal ist. Diejenige Secte, welche eine streng kirchliche Vorbereitung ihrer Geistlichen zur Bedingung der Anstellung machte, würde besondere theologische Lehrstühle, oder auch ganze Facultäten in ihrem Sinne errichten, während wieder eine andere Kirche, die einem freien Principe huldigt, die jetzt bestehende Freiheit und Universalität der theologischen Studien nach eigenen Ansichten pflegen würde. — Wenn nun die absolute Einheit und Allgemeinheit des Dogma, wo sie jetzt die Kirche noch festhalte, aufgegeben, und jedem Einzelnen freigegeben werde, sich nach seinem individuellen religiösen Bedürfnisse ein Bekenntniß zu bilden, so sei alles erreicht, was die Philosophie, als das Bewußtsein der Gebildeten, die nicht mehr in der Kirche Befriedigung finden, verlangen könne, und jeder Grund zu einer principiellen Opposition sei gehoben. Sobald die Religion nicht mehr Sache des äußerlichen, theoretischen Glaubens, sondern des Herzens sei, so sei die Freiheit und Autonomie des menschlichen Geistes hergestellt, deren er bedürfe, um nicht in seiner fortschreitenden Entwickelung aufgehalten zu werden.

Von jeher habe die Kirche die Veranstaltungen für Wohlthätigkeit unter ihre vornehmsten Zwecke gezählt. Auf jenem Wege könne die Religion sich mit dem praktischen Lebensbedürfnisse am leichtesten ausgleichen und zu dem einzig wahren Kriterium der Religion kommen. — Also darauf läuft alles hinaus, daß die Kirche zur bloßen Wohlthätigkeitsanstalt und Wohlthätigkeitsvereinen herabsinke, die sich mit Armen- und Krankenpflege, Unterstützung Nothleidender, Errichtung von Armen- und Krankenhäusern abgeben soll. Allerdings ist dies noch nicht der schlechteste Zweck, die niedrigste Bedeutung, welche man der Kirche geben kann, und namentlich sollte in jetziger Zeit die Kirche, obwohl in anderer Weise, auch darauf ihre Aufmerksamkeit richten.

Julius und Biedermann fehlen darin, daß sie die Landeskirche und die dissentirenden Kirchen neben einander bestehen lassen, ohne daß jene diese umbilden soll. Die Staatskirche darf nicht eine künstliche Mischung aller religiösen Richtungen und Parteien enthalten, sondern muß sie innerlich durchdringen und alle Verfassungselemente jener zur nationalen kirchlichen Repräsentation erheben. Wenn die Kirche und Religion blos das praktische Bedürfniß des Einzelnen befriedigen soll, das Gefühl, so ist dies nicht der Geist, der uns in alle Wahrheit leiten soll. Die Gemeinde soll nicht blos das einzelne Bedürfniß befriedigen, nicht eine einzelne Stufe oder Bestimmung des Geistes, sei es Gefühl, Verstand u. s. w., sondern den ganzen Geist, sowohl Gefühl, als Verstand u. s. w. Es giebt nicht eine Gemeinde der Fühlenden und wiederum eine Gemeinde der Wissenden, die sich von jener ausschließen, sondern der Geist der Gemeinde enthält alle Stufen des Geistes und Lebens in sich, nimmt reich und arm, hoch und niedrig, einfältig und weise in sich auf und faßt sie in sich. Der Geist der Gemeinde ist nur dann Geist, wenn er alle diese Unterschiede versöhnt und sie in Wahrheit ertragen und vereinigen kann; nur so ist die Gemeinde die christliche, und zugleich Kirche. Die Kirche soll sich auf alle Bestimmungen des Geistes erstrecken und sich als deren Einheit erweisen, während die Secte nur eine einzelne Geistesrichtung befriedigt und die anderen von sich ausschließt. Der Geist eint, schließt

aus; eine einzelne Richtung, aus ihm herausgegriffen und fixirt, trennt, läßt keine Vereinigung zu. Darum entspricht das Sectenwesen und entsprechen alle religiösen Parteien dem Geiste nicht, sondern nur die Kirche entspricht demselben, und zwar als Nationalkirche, in der sich der Geist des Volkes concret verwirklicht hat. Alle Parteien, von den religiösen Secten an bis zu den deutschen Jahrbüchern, wollen und fordern Emancipation von der Staatskirche. Fast alle sehen die Kirche als eine Gesellschaft an, welche der Staat freizulassen habe, da sie doch eben so sehr, wie der Staat, substanziell als Allgemeinheit der Einzelnen, welche erst durch sie und in ihr ihre Wahrheit und Bestehen haben, zu fassen ist. Als bloße Gesellschaft wäre das einzelne Mitglied der Zweck der Kirche, anstatt die Religion, die religiöse Empfindung des Einzelnen, der allgemeine Geist der Gemeinde dieser Zweck ist, welcher zwar auch Empfindung des Einzelnen, aber die durch die Kirche vermittelte ist: denn der Einzelne wird nur durch das Ganze allgemein. Man hält die Religion, Kirche, Gemeinde, für bloße Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses des Einzelnen, und nimmt das Bedürfniß für die Kirche. Darum fordert man das Freilassen des Dissentirens, den beliebigen Aus- und Eintritt aus einer Religionsgesellschaft in die andere. Jeder ist nur als Einzelner gefaßt und kann daher nie durch die Religion ein allgemeines, ein substanzielles Subject werden; man hat den Egoismus in der Religion proclamirt, anstatt Unabhängigkeit und Freiheit von sich, dem Einzelnen — den Geist zu fordern, welcher den Einzelnen von sich und der Welt frei macht.

Derjenige, welcher die Zersplitterung der Kirche in Secten für das wahre Heil der Kirche und als ein Zeichen wahrhaft religiösen Lebens geltend machen will, ist der Franzose Vinet in den „Mémoires en faveur de la liberté des cultes"; ein Werk, das, schon 1829 von der Gesellschaft für christliche Moral gekrönt, nochmals 1830 einen Preis davontrug, und dann im vorigen Jahre erschienen ist: „Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe", an das sich Lamennais' Schrift: „Essai sur l'indifférence en matière de

religion", im Principe ausschließt. Vinet sieht den Staat als eine Zwangsanstalt an, aus dem blos äußerlichen Bedürfnisse entsprungen und durch die Noth entstanden. Daher kann auch der Zweck desselben nicht Selbstzweck, sondern nur ein äußerlicher sein; nämlich der Nutzen und das Wohl der Gesellschaft. Der Staat ist nach Vinet kein sittliches Reich, die Pflichten gegen ihn sind solche, die erzwungen werden müssen. Die Kirche beruht nach ihm dagegen auf dem moralischen Gefühle, das jeder äußerlichen Autorität, die ihr von Staatswegen aufgedrungen wird, feindlich gegenübertritt und gegenübertreten muß. Staat und Kirche haben demnach gar keine Beziehung zu einander, sondern jede Vereinigung ist nur erzwungen und erkünstelt. Warum also das in der Wirklichkeit vereinigen, was in der Idee geschieden sei? Staat und Kirche sollen sich vielmehr willig trennen, beide gleichgültig neben einander bestehen. Dadurch werde es allein möglich, daß jeder Ansicht ihr Recht widerfahren und jede frei sich äußern könne; diese heiligste Pflicht jedes Einzelnen, seine Meinung, sei es aus dem Glauben, sei es aus dem Unglauben, frei und öffentlich herauszusagen, sei nur so realisirbar. Denn er werde nun von keiner Macht, weder des Staates, noch der Kirche, verantwortlich gemacht, sondern behalte diesen Kreis seiner subjectiven Meinung für sich, könne sie nach Belieben geltend machen. Dadurch werde die Kirche zur Gesellschaft, die sich durch die einzelnen Gläubigen fortwährend neu gestalten werde, wie jede andere Gesellschaft durch den Wechsel ihrer Mitglieder. — Dies wäre eine Freiheit der Culte, die wieder nicht die Einheit des Geistes zum Zweck hätte, sondern seine Zersplitterung in atomistisch viele Culte, welche äußerlich, ohne sich zu berühren, neben einander bestehen würden. Stahl freilich lobt diese Erörterung Rothe und Hegel gegenüber, und will darin keine Aufhebung und Zerstörung der Kirche erblicken, denn die letztere könne nicht mehr bestehen, wenn sie mehr und mehr der Herrschaft des Staates und der weltlichen Obrigkeit unterworfen werde. Während Rothe's Lehre auf einer Vergötterung des Staates beruhe, komme Vinet indeß zu einer völligen Entgötterung desselben, und damit consequent zur völligen Trennung von Staat und Kirche. Beide gehörten aber zusammen, als die zwei göttlichen Auto-

ritäten, von denen eine, der Staat, die Förderung und den Schutz der andern, der Kirche, zur Aufgabe habe, ohne sie jedoch zu absorbiren und an ihre Stelle zu treten — Das ist aber und mußte consequent in der Territorialverfassung geschehen, wohin das protestantische Wesen mit seinem Princips des subjectiven geoffenbarten Glaubens und seiner Scheu vor der objectiven Freiheit und Gestaltung seines Princips in der Welt führt. Soll die Kirche frei und selbstständig werden, so muß sie aus dem altprotestantischen Wesen heraustreten an die Morgensonne der Philosophie, deren Princip die Autonomie ist. Sie muß sich dazu bequemen, der Wissenschaft ins Angesicht schauen zu können mit Freimuth und Unbefangenheit, aber sich dabei als die höhere Macht über sie verhalten, welche die Resultate der Wissenschaft ins Leben praktisch einführt.

Julius stellt dem „protestantischen Staate" in Bezug auf kirchliche und religiöse Secten die Aufgabe, sich mit Ernst und Eifer an die bestehende Landeskirche zu wenden und sich aller der Elemente, deren Gewissen in dieselbe nicht passe, dadurch zu entledigen, daß er sie in das Privatleben zurückwerfen, daß er alle anderen Bekenntnisse sich frei constituiren lassen und sie vollkommen bis auf das landesherrliche Placet emancipiren soll. Die nächste praktische Folge von diesem Schritte, sagt er, würde außerordentlich sein. Zuvörderst würde mit der protestantischen Religionsfreiheit Ernst gemacht, die mit dem Staate verbundene Kirche wäre gerettet und könnte ein freies selbstständiges Leben entfalten. Der Staat reinigte sich von allen den Vorwürfen, daß er seinen Bürgern die Religion zumesse; denn wem es in der Landeskirche nicht gefalle, könne dann austreten, das ungeheuere Sectenwesen müsse allmählig aufhören, weil der Druck und die daraus hervorgehende Heimlichkeit verschwinde und ihre Anziehungskraft verliere, indem jede Ansicht die Freiheit behalte, sich in die entsprechende Gemeinschaft zu retten. — Es wäre vielleicht möglich, daß gerade in Deutschland, wo Wissenschaft, Religion und Bildung viel organischer, als irgendwo, entwickelt sind, durch diesen Schritt die Kirche sich nicht in unzählige Kirchen und religiöse Secten auflösen würde, wie in Nordamerika, wo die Elemente schroffer und unvermittelter

neben einander liegen; daß sich vielmehr der großen Landeskirche alle die Geister und geistigen Bildungsstufen zuwenden dürften, die im lebendigen Zusammenhange mit dem allgemein geistigen Leben der Nation stehen, und die Entwickelung und Verarbeitung dieses Lebens im großen allgemeinen Zusammenwirken anerkennen. Diese Möglichkeit ist jedoch keine Wahrscheinlichkeit. — Julius macht für diese zu constituirende Landeskirche das Princip protestantischer Freiheit in vollem Maße geltend. Er giebt eine Reihe von Andeutungen über die Reform, die im Innern dieser Kirche vorzunehmen wäre. Das Erste, was er fordert, ist die Erweckung der Gemeinde zum kirchlichen Leben durch eine neue Kirchenverfassung, die das Presbyterial- und Consistorialsystem zugleich umfaßt; daran knüpft sich die Frage über das Patronat. In Bezug auf das Kirchenregiment sollen die Geistlichen selbst von den eigentlichen Regierungsgeschäften entbunden und soll bei der Besetzung der geistlichen Stellen nur auf alleinige wahre Berufstüchtigkeit gesehen werden. An die Stelle amtlicher Despotie, wie sie der Geist der Kirche verwirft, soll eine freie, offene und auf den Geist amtsbrüderlicher Liebe und Gleichheit gegründete Leitung und Zurechtweisung treten. Eine lebendigere Gestaltung der Diöcesen und Provinzialsynoden soll in dieser Beziehung besonders wirken. Die Sicherstellung der Lehre in der Landeskirche werde vorerst durch die Emancipation der streng confessionellen Richtungen eine große Erleichterung gewinnen. Wie streitig auch unter den Theologen und Gelehrten immerhin die Lehre sei, die Gemeinde mache nothwendig stillschweigend die Voraussetzung, daß sie eine feste, gültige Lehre besitze, daß die Wahrheit fertig sei und nicht erst einer Entwickelung bedürfe. Solle die Landeskirche ihren Dienern das Vertrauen schenken, daß sie die rechte Bahn zwischen der früheren Kirchenlehre und der modernen Welterscheinung finden werden, so müsse sie eben so sehr die wissenschaftliche Thätigkeit, wie die Charaktergediegenheit der Geistlichen der Kirche voraussetzen, und solche Geistliche zu bilden, sei dann die höchste Aufgabe des neuen Kirchenregiments. Die theologische Facultät müsse zuvörderst der vollkommensten Freiheit genießen, und zwar in ihrer doppelten Natur. Nach der einen Seite hin sei sie die Vorbereitungsanstalt für den Kirchendienst, nach der andern

aber der Sitz der Wissenschaft, und zwar der lebendigsten Wissenschaft, indem sie, mehr als jede andere Facultät, das Feste und Wandelbare, die Religion und die Philosophie, das Leben und den Geist, zu vermitteln und zu versöhnen habe. Messe man aber der Facultät die Wahrheit zu, verpflichte man sie auf Vorausbestimmtes, so sei sie zur Heuchlerin herabgesunken. — Julius verwirft Seminarien und sonstige Absperrungsmittel; er will förmlich organisirte Verwendung der jungen Theologen im Kirchendienste, unter Aufsicht und Anleitung der eingesetzten Pfarrer, ähnlich wie Moll, der den Candidaten bis zum bestandenen zweiten Examen jede mögliche Freiheit zugesteht, aber dann will, daß sie, wenn sie sich einmal zu Candidaten des Predigtamtes entschieden haben und gesetzlich für wahlfähig erklärt sind, Hülfsarbeiter bei einer Gemeinde werden sollen, und zwar in einem gesetzlich bestimmten Dienstverhältnisse und mit Gehalt. Julius dagegen verwirft jede äußere Zucht und will die Wirksamkeit rein auf die Weisheit des Religionslehrers und die Macht der religiösen Wahrheit gestützt wissen. In Betreff des Cultus sagt er: „Die Gemeinde will die schon vorhandene Einheit des Glaubens und der Liebe darstellen, und der Gottesdienst ist die Blüthe des öffentlichen Lebens. Weg mit jedem Standesunterschiede, der die Gemeinde spaltet, weg mit jeder Agendenwirthschaft von Außen her, denn der Cultus soll von dem Geiste der Gemeinden getragen sein und muß nur aus ihm hervorgehen. Auch von Lehrbestimmung und Glaubensbekenntnissen im Altardienste, als gegen die innere Freiheit der Protestanten, soll die eine Landeskirche nichts wissen." — Durch ein Freilassen aller religiösen Ansichten werden die widerstrebenden Elemente aber nicht umgebildet, sondern emancipirt. Dadurch könnte die Landeskirche nimmer gehoben, sondern nur aufgehoben und aufgelöst werden. Da das Sectenwesen zu dem Verfall der Kirche, zu keiner gleichmäßigen Entwickelung in der Kirche führt, ist es nur sonderbar, daß man auf diesem Wege fortschreiten will und von ihm, der doch an den Rand des Verderbens führen muß, hofft, er werde ein Weg des Heiles sein und in die Pforten eines neuen Jerusalems leiten. Es soll eine Landeskirche sein, und diese dadurch entstehen, daß die Secten frei gelassen

werden. Das scheint, wie gesagt, nicht wohl möglich. Julius sieht wohl, daß der Protestantismus nothwendig durch sein Princip zum Sectenwesen führt; er sieht zugleich, daß die Kirche damit in Gemeinden zerfällt, und hält diese, mit Recht, für die Consequenz und die Wirklichkeit der Kirche; er sieht auch das Verderbliche jener Zersplitterung für den Staat — und will eine Vereinigung aller dieser Elemente versuchen und jedem sein Recht wiederfahren lassen. Er will die protestantische Innerlichkeit und Freiheit gewahrt wissen: deshalb fordert er vom Staate das Gewährenlassen jeder religiösen Partei; er will aber auch die Einheit und das Oberaufsichtsrecht des Staates: deshalb fordert er eine allgemeine Landeskirche, mit Consistorial- und Presbyterialordnung, um sowohl dem Staate, als auch den Gemeinden zu genügen. Damit würde zugleich ein Band des Zusammenhaltes gegeben und der Unterschied der religiösen Parteien von der Landeskirche gewahrt sein, den der Staat ruhig gewähren lassen müsse, wolle er nicht den Verdacht auf sich laden, daß er die Religion zu politischen Zwecken benutze. — Julius begeht den Fehler, daß er nur die Religion als die Substanz der Sittlichkeit und des Staates bezeichnet, während sie doch erst das eine Moment des Absoluten ist; nicht allein jetzt, sondern immer hat es neben Priestern Weise, neben Gläubigen Denker gegeben, und beide Momente, die Religion und die Wissenschaft, sind die Substanz der allgemeinen Sittlichkeit; deshalb ist es zulässig, die organisirte Wissenschaft im Staate füglich mit der organisirten Religiosität auf eine Stufe zu stellen und eine und dieselbe Bedeutsamkeit für beide Geistesmomente in Anspruch zu nehmen; Schule und Rechtsinstitute können aber diesen Trägern des Absoluten nicht an die Seite gesetzt werden, denn ihr Ursprung und Zweck — beides ist ein anderes; sie werden erst durch Religion und Wissenschaft bedingt.

Ein Cardinal soll gesagt haben: „der Papst habe nirgends weniger Macht, als da, wo er thun könne, was er wolle." Aehnlich, meint man, wäre es mit den religiösen Secten, die sich in sich selbst auflösen müßten durch ihre Einseitigkeit, wenn man sie thun ließe, was sie wollten. Wie

von dem Staate, würde die auf einzelne Gemeinden reducirte Kirche sich auch von der Wissenschaft entfernen und das ganze religiöse Leben ein blos praktisches werden. Die Abtrennung der Kirche vom Staate würde, weil sie zu ihm in gar keinem Verhältnisse stände und der Staat es mit der Wissenschaft hält und halten muß, allen Einfluß der letzteren auf die Religion aufheben, und die Einseitigkeit wäre fixirt. Man wäre dann der Furcht nicht mehr ausgesetzt, daß die Wissenschaft die Religion zerstören würde, aber das religiöse Leben würde sich dafür auf das bloße Gefühl beschränken, würde ohne innere Energie und Kraft im Leben sein. Viele sind auch der Ansicht, namentlich diejenigen, welche den materiellen Interessen huldigen, daß unter den gegenwärtigen Umständen der Staat das religiöse Leben an die Gemeinden, an die, auf das religiöse Bedürfniß gegründeten, freien Vereine der Einzelnen zurückgeben solle, um aus seiner jetzt so schwierigen und zweideutigen Stellung herauszukommen, gleichsam als Nothhülfe und Nothwehr — als ob sich der Staat unfähig zeigen könnte, die Gegensätze in sich zu vermitteln, als ob er so schwach und kraftlos wäre. Es tritt so das praktisch-materielle Interesse mit dem praktisch-religiösen Interesse zusammen. Man will zurück auf die urgeschichtlichen Formen des Christenthumes und betrachtet die Kirche als Staatsanstalt, beschränkt auf die Grenzen eines bestimmten Landes und Staatsgebäudes, als eine spätere Schöpfung besonderer politischer Verhältnisse. Warum gehen doch alle Parteien so weit zurück in die frühesten Jahrhunderte? — Ich sollte meinen, es sei klar wie die Sonne, daß man die Gegenwart nur aus sich selbst befriedigen könne. Aber weil man dies überhaupt nicht begreift und nicht begreifen will, soll das Christenthum der ersten Gemeinden auch das entwickeltste Christenthum, überhaupt in religiöser Beziehung das vollkommenste sein. Bildungen aus früheren Jahrhunderten, und wären sie noch so schön für jene Zeit gewesen und würden sie uns noch so anziehend geschildert, passen nicht mehr in spätere Zeiten. Man würde daher nur „einen Lappen auf ein altes Kleid flicken und Most in alte Schläuche gießen." Soll aber in diesem Zurückgehen die Unfähigkeit der Gegenwart liegen, aus sich

selbst ein neues religiös-kirchliches Leben zu gestalten, und wäre diese Unfähigkeit wirklich vorhanden, so würde darin der Beweis liegen, daß es mit jenem Leben zu Ende sei und man seine Thätigkeit billig anders verwenden müsse, anstatt auf Entdeckungsreisen in ferne Länder und Jahrhunderte zu gehen, ob sich nicht etwa da noch etwas finden möge, was in die neue Zeit eingeschmuggelt und zu Pflastern gebraucht werden könne. Solche Bestrebungen sind immer heimlich oder öffentlich gegen die Wissenschaft gerichtet. Ihre Vertreter nämlich meinen, die neueste Kritik, welche gegen die Dogmen der Staatskirche polemisire und sie auflöse, würde ihre Bedeutung und Kraft verlieren, wenn das religiöse Leben der Nation sich in freien Vereinen entwickelte, wenn jeder dieser Vereine ein bestimmtes, aber mehr praktisches, als theoretisches, mehr kirchliche Zwecke und Cultusformen hätte, als Lehren und Dogmen. Die Theorie würde dann gegen das praktische Gefühl und seine Bedürfnisse ohnmächtig sein, und der Glaube gegen die wissenschaftliche Begründung sich im Vortheile befinden. Nach der Ansicht der neuesten Kritiker dagegen soll die Kritik in das praktische Leben eingeführt und die Kirche dadurch reformirt werden; anstatt des orthodoxen Religionsunterrichtes sollen natürliche und unzweifelhafte Wahrheiten gelehrt werden, der immanente Gott, die natürliche Sittlichkeit u. s. w. Einige behaupten wieder, der Gegensatz zwischen Religion und Philosophie sei absolut und eine große Kluft zwischen beiden befestigt, deren Ausfüllung unwahrscheinlich sei. Die Theologie habe aufgehört zu existiren, habe sich theils in Geschichte, theils in Anthropologie aufgelöst. Die Philosophie solle daher ihren Austritt aus der Kirche erklären, auf die Gefahr hin, auch vom Staate ausgestoßen zu werden. Der Grund sei, weil der Staat nicht die Kirche als eine Gesellschaft neben anderen Gesellschaften, sondern als sein anderes „Ich" ansehen wolle. — Hierin begegnen sich die entgegengesetzten Parteien, die Kirche als einen bloßen Verein zu setzen.

Wieder andere wollen, es soll Gesetz sein, daß derjenige, welcher keine Religion hat, weder Staatsdiener, noch Staatsunterthan sein könne. Als ein solcher Religionsloser wäre der

zu betrachten, welcher seine Religion nicht durch die Theilnahme an dem gemeinschaftlichen Gottesdienste bekennt. Aber damit gerathen sie wieder mit denen in Conflict, welche aller äußeren Frömmigkeit und Religiosität feind sind und meinen, daß durch diese Forderung ein Formen- und jüdisches Satzungswesen begünstigt werde. Der Staat als Vertreter einer Staatskirche mit bestimmten Dogmen und Symbolen befinde sich in einem höchst bedenklichen Dilemma. Wolle er seine Bürger zu strenger Beobachtung der kirchlichen Gebräuche anhalten, so bringe er höchstens einen Formendienst zuwege; wolle er aber jede Umbildung der Dogmen durch Philosophie und Kritik verbieten, so trete er mit dem Protestantismus selbst in Widerspruch, welcher eine solche äußerliche Autorität des Glaubens nicht anerkenne. Doch dies sei nicht unbedingt der Fall, denn wegen der Glaubenssätze könne der Protestantismus nur eine unbedingte Lehrfreiheit zugestehen. Gleichwohl könne der Staat bei seinem gegenwärtigen Verhältnisse zur Kirche weder eine Lehre gutheißen, welche das von dieser Kirche und also auch von ihm aufgestellte Dogma gerade zu verneine, noch könne er die praktische Verleugnung des Kirchenthumes, die Vernachlässigung der kirchlichen Gebräuche mit gleichgültigen Augen ansehen. Daher er am besten thue, wenn er das religiöse Leben an die Gemeinde ganz zurückgebe. Gegen alle diese sprechen endlich Andere: „der Staat habe sowohl das Recht, als die Pflicht, die Verwaltung und Verwendung der Güter und Einkünfte der Kirche zu überwachen. Die Kirche solle und müsse Staatsanstalt sein, weil sonst die Einkünfte gegen den Staat, oder sonst auf unrechte Weise gebraucht werden könnten. Ferner könne der Staat allein öffentliche Anstalten errichten und die Mittel zu deren Verwaltung und Erhaltung herbeischaffen. Für die Selbstständigkeit sei hinlänglich gesorgt, wenn sich der Staat zur Anerkennung einer von der Staatsgewalt unabhängigen Synodalverfassung entschließe, und zwar zu einer gemischten, damit durch den Einfluß der gebildeten Laien auf die Kirchenangelegenheiten der Einfluß der Geistlichen beschränkt und ergänzt werde."

Dasselbe Princip des Protestantismus geltend machend, gelangt auch Bruno Bauer durch die Meinung, daß die Kirche nur als besondere und bestimmte existire und durch ihre Symbole beschränkt und ausschließend sei, zu dem Resultate, daß an die Stelle der Kirche die Gemeinde, die religiöse Gemeinschaft treten müsse. Das ihm Eigenthümliche und ihn von anderen Gleichgesinnten Unterscheidende ist, daß er in der Union dem Principe nach die trennenden Schranken gefallen und durch dieselbe die sichtbare Kirche aufgehoben sieht, indem er die Widersprüche zwischen der Cabinetsordre vom 27. September 1817 und der vom 28. Februar 1834 klar zu machen sucht, und das Fortgehen zu diesem Widerspruche von Seiten der Regierung als einen Fortschritt in der Auffassung der Union bezeichnet. „Die Union will die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen gehabt haben, nicht aufheben. Andererseits aber wird durch den Beitritt zu ihr anerkannt, daß die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der andern Confession nicht mehr als Grund gelten konnte, ihr die Gemeinschaft zu versagen." Die unumgängliche Bedingung der Union ist ihm, daß die beiden, sich bisher nur ausschließenden Lehrbestimmungen sich aufgegeben haben, denn so lange sie gelten, schließen sie sich aus; sie sollen sich aber nicht mehr ausschließen, also auch nicht mehr gelten. Die beiden unirten Kirchen sind ihm nicht Eine Kirche, denn die Kirche als solche muß erscheinen, sichtbar werden, und die Zeichen ihrer Sichtbarkeit sind die Lehre und die Sacramente. Die Lehre, da sie nicht mehr vereinigt und ausschließt, gilt nicht mehr, die Sacramente, da sie wieder nur im Lehrbegriffe existiren, sind ebenfalls nicht mehr vorhanden. Die Kirche als solche ist in der Union untergegangen, und die Union ist die öffentliche Anerkennung ihres Unterganges und die consequente Durchführung der Aufklärung. Durch die letztere sind die kirchlichen Statute zu einer großen Allgemeinheit und Ausdehnung gekommen, durch sie wurden die Fesseln gelöst, in welche die allgemeinen Wahrheiten geschlagen waren, sie bewirkte, daß das Wesen in seiner weltumfassenden Bedeutung an den Tag kam. Die Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Union ist in dieser Umwandlung des Dogma zu reinen Wesenheiten enthalten. Die erlosche-

nen Differenzen und die neuen Gegensätze liegen nämlich nicht so himmelweit aus einander, sondern sind Erscheinungen eines und desselben Gegensatzes, nur daß man sich früher über ein einzelnes Object des Bewußtseins stritt, und jetzt der Streit in den Gedanken verlegt ist und dessen gesammte Welt durchzieht. Der Gegensatz der alleinigen speculativen Idee und des trennenden Verstandes ist die Durchführung des Gegensatzes, der beide protestantische Kirchen bisher trennte. Daraus ergiebt sich, daß, wie das Dogma die Vorstellung trennt, der Gedanke einigt und unirt. Die kirchlichen Gegensätze sind nicht nur in das Selbstbewußtsein, in diese ideale Welt eingekehrt, sondern sie beide sind in dieser Gedankenform in jeder von den beiden bisherigen Kirchen heimisch geworden. Keine dieser Kirchen hat etwas Besonderes für sich behalten, sondern hat es der andern mitgetheilt. Aber wenn auch die Lehrbestimmungen durch die Union aufgehoben sind und aufgehört haben, Zeichen der sichtbaren Kirche zu sein, so möchten die unirten Kirchen noch so sehr durch Sitte und Wissenschaft sich berühren, es würde zur wirklichen Union noch etwas fehlen, wenn die Einheit sich nicht in Einem Punkte des Bewußtseins zusammengezogen hätte. Es giebt eine Einheit, die beide Kirchen so fest vereint, daß nichts mehr sie zu trennen vermag. Die Symbole als solche können es nicht sein, was diese Einheit bildet; denn gelten sie, so müssen sie trennen, und sind die Kirchen zusammengetreten, so hören die Symbole auf, bindendes Ansehen zu haben. Diese bestimmte Einheit liegt in der Innerlichkeit, in welche die Symbole zusammengefallen sind, im Selbstbewußtsein, in welches das objective dogmatische Bewußtsein sich umgewandt hat, in der Subjectivität, die die Angst und Qual, mit welcher das äußere dogmatische Object sie bisher gemartert, in sich selbst verlegte. Was in der Gegenwart Religiosität genannt zu werden verdient, besteht nur in dieser Umkehrung des Geistes, durch welche die äußere Last des Gegenstandes in den Geist selbst hineinfällt. Die Umkehrung des Geistes und seine Rechtfertigung im Glauben an die Idee, nämlich an die Idee der Gott-Menschheit, ist das ewige protestantische Princip, an welchem alle Versuche der Tyrannei und der Hierarchie, wenn sie auch das protestantische Gewand anlegt, scheitern müssen. Das Gesetz und die Erklärungen über die Union überlassen die Lösung des in ihnen liegenden Widerspruches der Geschichte und

der Wissenschaft. Die Bestimmung der Gott=Menschheit bleibt auch jetzt noch die höchste, und es kommt nur darauf an, daß diese ewige Wahrheit aus der inneren Welt des Geistes sich entwickele. Ohne wesentliche Gegensätze wird es nicht geschehen können, aber sie werden durch die innere Dialectik der Idee zusammengehalten. Die Kirche würde einen solchen Kampf der Gegensätze nicht ertragen, sondern ihre Einheit, die sich nur unter der Form des gemeinsamen Bekenntnisses denken läßt, gefährdet erblicken. Aber die Kirche, als diese sichtbare Gemeinschaft, ist gefallen und in die Gemeinde aufgelöst. Jene ist bornirt, diese universell und Eins durch das innere Princip, welches ihre Glieder in der Selbstverleugnung übt und im Glauben rechtfertigt. Eben so ist sie über den Widerspruch erhaben, an welchem die Kirche untergehen mußte, daß das formelle und materielle Princip ein verschiedenes, ihre Einheit nur eine vorausgesetzte ist, und daß die zugestandene Freiheit, diese Voraussetzung zu untersuchen, sobald mit ihr Ernst gemacht wird, immer wieder zu einer unscheinbaren herabsinkt. Die Entwickelung und Selbstbestimmung dieser einfachen Form der Unendlichkeit des Selbstbewußtseins, die an ihr zugleich aller Inhalt ist, wird nun zwar keine anderen Bestimmungen erzeugen, als diejenigen, welche in der Schrift und im Symbole enthalten sind, aber als Kritik dieser Bestimmungen und als die höchste Einheit von Form und Inhalt hat sie zugleich den kirchlichen Widerspruch zwischen der Autorität von Schrift und Symbol in sich aufgehoben, da sie nun beide derselben Kritik unterwirft, beide als geschichtliche Erscheinungsformen derselben Wahrheit betrachtet, die sie selbst zur Idee erhebt. Ein Symbol, welches über den Gegensätzen stände, würde von neuen äußere Spaltungen hervorrufen; denn als äußere, sichtbare Einheit müsse es auch eine äußere Trennung stiften. Weisheit müsse man es daher nennen, daß der Stifter der Union nicht das Joch eines neuen Symboles auflegen ließ. Der Staat erkenne sogar die wesentlichen Gegensätze als sein wahres Element an, wenn er die getrennten Kirchen in Eine Gemeinde verbinde und diese so im Gegensatze einiger Gemeinden als diejenige, die sein Wesen bilde und darstelle, bezeichne.

So ist die Union keine neue kirchliche Bildung, sondern vielmehr die Aufhebung jeder Kirche und Auflösung in die Gemeinde.

Daß die Selbstbestimmung in allem ein neues Princip sei gegen das altprotestantische, ist sehr richtig. Allein diese Subjectivität darf als Selbstbewußtsein, als bloße Form des Geistes nicht innerlich bleiben, einzeln, sondern muß zugleich äußerlich und allgemein werden und sich objectiviren. Während das religiöse Leben in der protestantischen Kirche nur Frömmigkeit und Kirchlichkeit ist, ein Leben, das von Außen durch den geoffenbarten Glauben bestimmt wird, ist in Wahrheit ein Leben des Geistes möglich, in das der Mensch sich wesentlich mit seiner Subjectivität hineinlegen und bei welchem er mit seiner Gewißheit betheiligt sein muß. Aus der Selbstbestimmung muß jede neue Bildung fließen und sich in jedem Gebiete bethätigen, in dem Staate, in der Wissenschaft, Religion und Kirche. Diese Selbstbestimmung, wie sie im Staate nicht innerlich bleiben darf, — denn dies wäre kein Fortschritt, sondern nur das altprotestantische Princip — muß sich auch in der Kirche bethätigen und muß die idealen Gestaltungen des Geistes des Volkes innerlich vermitteln. Die Kirche muß daher freilich erscheinen, um sich als substanzielles Leben der Gemeinde zu beweisen, sie muß ein neues Symbol gewinnen, aber der gegenwärtigen Bildung und Wissenschaft gemäß. Die unirte Kirche muß die beiden Mächte, durch welche sie hervorgerufen, den Staat und die Wissenschaft, anerkennen und mit sich vereinigen. Die Wissenschaft wird sowohl den Unterschied zwischen Staat und Kirche, als die Einheit von Staat und Kirche anerkennen, und beide zu vermitteln streben, sie wird kämpfen gegen jede Fixirung eines dieser Momente, gegen Hierarchie und gegen Cäsareopapie, weil beide das Princip der Selbstbestimmung gefährden. Daraus ergiebt sich für das Symbol die neue Bestimmung, daß dasselbe mit der weiteren Bildung und Entwickelung des Geistes in flüssigem Zusammenhange sein und bleiben, daß dasselbe, wie der Geist selber, perfectibel werden muß.

Vier und dreißigste Vorlesung.

Die Freien. — Bruno-Bauersche Angelegenheit. — Lehrfreiheit. — Gruppe. — Rädiger. — Moll — Bisthum zu Jerusalem. — Theologische Vereine. — Aufgabe der unirten Kirche. —

Wie die altprotestantische Kirche und andere Secten sich der unirten Kirche gegenüber stellten, so auch Richtungen und Kreise aus der Wissenschaft. Wenn wir fragen: wer ist schuld daran? so müssen wir freilich antworten: die unirte Kirche, — aber nicht ihr Princip, sondern daß sie dieses nicht weiter entwickelte und damit die Bildung der Zeit nicht in sich aufnahm. Die Duldsamkeit der unirten Kirche gegen die altgläubigen Secten erweckte alle anderen Richtungen, die sich eben so wenig, als jene, in der unirten Kirche befriedigt fühlten, indem diese sich gegen die Bildung der Zeit und deren Entwickelung und damit gegen ihr eigenes Princip abschloß. Das altprotestantische Princip erkannte die Denk- und Gewissensfreiheit in Sachen der Religion an, wenn es gleich in den Symbolen das Glaubensbekenntniß aussprach und festhielt. Die Wahrheit und Freiheit wurde angenommen als durch die Religion geoffenbart. Das Princip der Union ging hervor aus dem Geiste des Befreiungskrieges, es wurde durch die Bildung der Philosophie hervorgerufen, deren wesentliches Element die Erkenntniß der Wahrheit und die Autonomie der Freiheit ist. Vermöge dieses Ursprungs konnte die Wissenschaft um so mehr die Forderung an die Union stellen, die Kirche ihrem Principe gemäß weiter zu bilden. Da nun beide, Union und Wissenschaft, dasselbe Princip hatten, aber dieses von der Union nicht kirchlich entwickelt wurde, mußte die Wissenschaft in Betreff der Selbstbestimmung und Freiheit mit der Kirche in Widerstreit kommen: um so mehr konnten die wissenschaft-

lich Gebildeten das Recht der Emancipation von der unirten Kirche in Anspruch nehmen, als diese die altprotestantischen Kirchen gewähren ließ, und sie selbst ihrem eigenen Princip gemäß den Bedürfnissen der Gebildeten doch hätte entgegenkommen müssen. Wenn die Philosophie, so fragte man, die innere Ueberzeugung fordert, soll es dann nicht den Gebildeten gestattet sein, sich von den Dogmen loszusagen, die sie nicht mehr glauben? Soll es ihnen nicht erlaubt sein, entweder stillschweigend sich den kirchlichen Zusammenkünften zu entziehen, oder öffentlich und förmlich ihren Austritt aus der Kirche zu erklären? In diesem Sinne soll es zu freien Vereinen gekommen sein, unter denen der Philalethenverein in Kiel als der bemerkenswertheste genannt wird. Jener will, so heißt es, keine Secte oder Gemeinde bilden, keine positiven Lehrsätze aufstellen, an welchen sich die Mitglieder erkennen können, sondern Jedem die freie Forschung überlassen, ohne sich um die Resultate zu bekümmern. Sein Wahlspruch soll sein: Autonomie des Geistes. Indem er alle angebliche Offenbarung, auf welche sich die positive Religion beruft, für erdichtet hält, soll er meinen, daß der menschliche Geist allein im Stande sei, uns über die übersinnlichen Dinge belehren zu können. — Was nach dem Glauben der Kirche durch die Religion geoffenbart worden, ist die Wahrheit und Freiheit des Geistes selbst. Der Mangel ist nur, daß sie blos geoffenbart sein soll und jede andere Ueberzeugung, als die durch den Glauben, wie die vermittelte Erkenntniß dieses Glaubens für unmöglich gehalten wird. Die Wissenschaft besteht nicht darin, diese Wahrheit zu beseitigen, sondern ihre Voraussetzung und unmittelbares-Gegebensein nur in sofern gelten zu lassen, als sie durch den Geist selbst gesetzt ist. — Man sprach jüngst davon, daß auch in Berlin sich ein ähnlicher Verein gebildet habe, wie jener Philalethenverein, die Freien; doch hat man diesem Gerücht widersprochen: „ein solcher Verein sei gar nicht zu Stande gekommen, wenn auch Schriften mit dieser Tendenz erschienen wären." Möglich, daß man diese Absicht gehegt hat, aber durch die Einsicht, daß ein Austritt aus der Kirche in kirchlicher Beziehung nicht nothwendig und in politischer unmöglich sei, man auf andere, bessere Gedanken gekommen ist und die

Solennität unterlassen hat *). In dieser Weise sind aber viele Tausend Menschen, wenn man will, aus der Kirche ausgetreten, indem sie sich weder um Kirchenbesuch noch Abendmahlsgenuß bekümmern. Die beabsichtigte Richtung des Vereins der Freien hatte zur Folge, daß fromme Theologen erklärten, von dieser Seite drohe der Kirche Gefahr: „die Autonomie des Geistes sei die Frucht knabenhafter Selbstüberhebung und sündlicher Verkennung der Schranken weltlicher Erkenntniß." — Es kommt nur darauf an, was man unter Autonomie des Geistes eigentlich versteht. Ist sie die Selbstbestimmung der Wahrheit in dem angeführten Sinne, so ist sie gerade das Gegentheil jener theologischen Erklärung, nämlich die von den Schranken endlicher Erkenntniß freie. Dies ist religiös die Autonomie des Geistes, wie sie sich auch als Princip der Neuzeit ergiebt. Will man die Autonomie des Geistes als Fahne erheben und die Grundüberzeugung der Philosophie aus der begrenzten Sphäre der Wissenschaft auch in die weiteren Kreise des Lebens einführen und

*) Bruno Bauer hält den Austritt aus der Kirche für unmöglich, sofern sie die Beschränkung der Freiheit und Wissenschaft sei, die man nicht durch ein Wort, durch eine einfache Erklärung, sondern nur durch die That, d. h. durch unausgesetzten Kampf aufheben könne. Er meint, der Bruch der Kirche und der Religion sei vollständig geworden; die neuere Bildung und das befreite Selbstbewußtsein habe sich nicht nur von den Kirchensatzungen frei gemacht, sondern vollständig von aller Religion. Wenn dem so ist, kann freilich nicht mehr von Austreten aus der Kirche, was noch immer ihre Anerkennung voraussetzt, die Rede sein, sondern nur von einem Kampfe mit derselben auf Tod und Leben. Er sagt auch: die Parole der Kritik ist: die Menschheit oder die Unmenschlichkeit, Tod oder Leben, Nichts oder Alles. Bruno Bauer und alle die so denken, wie er, wollen nämlich nicht für ihre Person mit der Religion und Kirche brechen, sondern auf eine allgemeine Weise, so daß der Bruch eine Angelegenheit der Welt, die allgemeine Sache der Geschichte werde. Dahin kann man freilich kommen, wenn man Religion und Kirche nicht selbst als ein Reich der freien Gemeinschaft faßt, sondern in der Erkenntniß nicht zum Geiste fortgehend an der bloßen Form desselben, am Selbstbewußtsein festhält, das allein als das Wesen und Wahre, als das Humane und Menschliche genommen wird, im Gegensatz gegen den Glauben und die Religion, welche dasselbe zum Unwesen und Unmenschlichen gemacht haben sollen.

lich Gebildeten das Recht der Emancipation von der unirten Kirche in Anspruch nehmen, als diese die altprotestantischen Kirchen gewähren ließ, und sie selbst ihrem eigenen Princip gemäß den Bedürfnissen der Gebildeten doch hätte entgegenkommen müssen. Wenn die Philosophie, so fragte man, die innere Ueberzeugung fordert, soll es dann nicht den Gebildeten gestattet sein, sich von den Dogmen loszusagen, die sie nicht mehr glauben? Soll es ihnen nicht erlaubt sein, entweder stillschweigend sich den kirchlichen Zusammenkünften zu entziehen, oder öffentlich und förmlich ihren Austritt aus der Kirche zu erklären? In diesem Sinne soll es zu freien Vereinen gekommen sein, unter denen der Philalethenverein in Kiel als der bemerkenswertheste genannt wird. Jener will, so heißt es, keine Secte oder Gemeinde bilden, keine positiven Lehrsätze aufstellen, an welchen sich die Mitglieder erkennen können, sondern Jedem die freie Forschung überlassen, ohne sich um die Resultate zu bekümmern. Sein Wahlspruch soll sein: Autonomie des Geistes. Indem er alle angebliche Offenbarung, auf welche sich die positive Religion be- ruft, für erdichtet hält, soll er meinen, daß der menschlic- Geist allein im Stande sei, uns über die übersinnlichen Din- belehren zu können. — Was nach dem Glauben der Kirche dur- die Religion geoffenbart worden, ist die Wahrheit und Freih- des Geistes selbst. Der Mangel ist nur, daß sie blos geo- bart sein soll und jede andere Ueberzeugung, als die dur- Glauben, wie die vermittelte Erkenntniß dieses Glaubens [illegible] möglich gehalten wird. Die Wissenschaft besteht nicht darin [illegible] Wahrheit zu beseitigen, sondern ihre Voraussetzung und [illegible] telbares-Gegebensein nur in sofern gelten zu lassen, als [illegible] den Geist selbst gesetzt ist. — Man sprach jüngst dar[illegible] auch in Berlin sich ein ähnlicher Verein gebildet ha[illegible] jener Philalethenverein, die Freien; doch hat man diese[illegible] widersprochen: „ein solcher Verein sei gar nicht zu St[illegible] kommen, wenn auch Schriften mit dieser Tendenz [illegible] wären." Möglich, daß man diese Absicht gehegt ha[illegible] durch die Einsicht, daß ein Austritt aus der Kirche [illegible] licher Beziehung nicht nothwendig und in politischer u[illegible] sei, man auf andere, bessere Gedanken gekommen ist.

Solennität unterlassen hat*). In dieser Weise sind aber viele Tausend Menschen, wenn man will, aus der Kirche ausgetreten, indem sie sich weder um Kirchenbesuch noch Abendmahlsgenuß bekümmern. Die beabsichtigte Richtung des Vereins der Freien hatte zur Folge, daß fromme Theologen erklärten, von dieser Seite drohe der Kirche Gefahr: „die Autonomie des Geistes sei die Frucht knabenhafter Selbstüberhebung und sündlicher Verkennung der Schranken weltlicher Erkenntniß." — Es kommt nur darauf an, was man unter Autonomie des Geistes eigentlich versteht. Ist sie die Selbstbestimmung der Wahrheit in dem angeführten Sinne, so ist sie gerade das Gegentheil jener theologischen Erklärung, nämlich die von den Schranken endlicher Erkenntniß freie. Dies ist religiös die Autonomie des Geistes, wie sie sich auch als Princip der Neuzeit ergiebt. Will man die Autonomie des Geistes als Fahne erheben und die Grundüberzeugung der Philosophie aus der begrenzten Sphäre der Wissenschaft auch in die weiteren Kreise des Lebens einführen und

*) Bruno Bauer hält den Austritt aus der Kirche für unmöglich, sofern sie die Beschränkung der Freiheit und Wissenschaft sei, die man nicht durch ein Wort, durch eine einfache Erklärung, sondern nur durch die That, d. h. durch unausgesetzten Kampf aufheben könne. Er meint, der Bruch der Kirche und der Religion sei vollständig geworden; die neuere Bildung und das befreite Selbstbewußtsein habe sich nicht nur von den Kirchensatzungen frei gemacht, sondern vollständig von aller Religion. Wenn dem so ist, kann freilich nicht mehr von Austreten aus der Kirche, was noch immer ihre Anerkennung voraussetzt, die Rede sein, sondern nur von einem Kampfe mit derselben auf Tod und Leben. Er sagt auch: die Parole der Kritik ist: die Menschheit oder die Unmenschlichkeit, Tod oder Leben, Nichts oder Alles. Bruno Bauer und alle die so denken, wie er, wollen nämlich nicht für ihre Person mit der Religion und Kirche brechen, sondern auf eine allgemeine Weise, so daß der Bruch eine Angelegenheit der Welt, die allgemeine Sache der Geschichte werde. Dahin kann man freilich kommen, wenn man Religion und Kirche nicht selbst als ein Reich der freien Gemeinschaft faßt, sondern in der Erkenntniß nicht zum Geiste fortgehend an der bloßen Form desselben, am Selbstbewußtsein festhält, das allein als das Wesen und Wahre, als das Humane und Menschliche genommen wird, im Gegensatz gegen den Glauben und die Religion, welche dasselbe zum Unwesen und Unmenschlichen gemacht haben sollen.

daselbst geltend machen — so wird man dagegen nichts haben können, und es wird Jedem unverwehrt bleiben müssen, diese Ueberzeugung zu theilen und sie privatim auszusprechen, was man jedenfalls unter „dem Einführen ins Leben" versteht. Fordern doch dies schon praktische Geistliche, wie Moll, der einsieht, wie wenig von der Theologie gethan worden ist, sich mit der Wissenschaft und dem Leben in Einklang zu halten. „Von der ungeheuren geistigen Arbeit", sagt er, „und den unermeßlichen Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntniß seit der Reformation hat der kirchliche Lehrbegriff als solcher noch keinen Gewinn gehabt, vielmehr sich selbst zur Orthodoxie verknöchert, während die Theologie sich dem kirchlichen Leben entfremdete und in Abstraction und systematischen Floskelkram verfiel. Dadurch ist ein Bruch zwischen dem kirchlichen Lehrbegriff und dem Bewußtsein der Gebildeten entstanden, wovon die Schuld auf beiden Seiten liegt, ein Bruch, der vielfach ein Bruch zwischen Glauben und Wissen genannt wird. Darüber kann nur der concret kirchliche Geist hinaus, durch nicht blos theologische, sondern kirchliche Entwickelung des Lehrbegriffs und gesetzmäßige Einführung der wissenschaftlichen Resultate in das kirchliche Leben. Sie ist zwar auch bis jetzt nicht unterblieben, aber den Privatbemühungen und der Ansicht einzelner Subjecte überlassen gewesen; nun soll dies Geschäft die Kirche selbst übernehmen." — Wenn die wahre Autonomie des Geistes das Panier der „Freien" ist, so versteht es sich übrigens von selbst, daß sie frei genug sein werden, Niemanden zu ihrer Ueberzeugung zu zwingen und zu Mitgliedern ihres Vereins zu pressen, wenn es ihnen, wie gesagt, mit der Autonomie Ernst ist und sie sich selbst verstehen. In dieser Beziehung können also die gläubigen Theologen ruhig sein, es wird ihnen durch die Freien auch nicht ein Schäflein entrissen werden, das nicht freiwillig ihrer Kirche entliefe.

Der Conflict der Wissenschaft mit der Kirche, welche ihr Princip nicht entwickelte, ist vorhanden, und ist schon dahin fortgegangen, daß es jetzt heißt:

„Nur offen, wie ein Mann, für oder wider"

— und das ist ein großer Fortschritt: es kommt Bestimmtheit in die Gegensätze, und dies ist der nächste Weg zur Lösung der

selben. So ist es consequent, daß die Kirche streng mit der Entwickelung ihres Princips verfährt, bevor sie die Wissenschaft anerkennt und in sich aufnimmt. Mag es auch in der Theologie eine negative Richtung geben, die Kirche und Christenthum selbst — nämlich was bisher dafür gilt — aufzulösen droht: die Wissenschaft, und also auch die Theologie als Wissenschaft des Glaubens, muß immer die freie Forschung aufrecht erhalten. Kritik muß sein, denn sie geht aus der Freiheit des Geistes, welche schon von der Reformation anerkannt wurde, hervor, sie ist ein Product der protestantischen Kirche selbst, wie dieses auch die Philosophie ist. Man geht jetzt so weit, zu behaupten, daß der Staat, die Regierung, in dieser Hinsicht Partei nehme, daß sie die freie Forschung wenigstens in der Theologie in Frage stelle. Doch nein, thun wir der Regierung nicht Unrecht, die Theologen selbst haben die Theologie als Wissenschaft in Frage gestellt und ihren Gegnern das Feld geräumt, welche behaupten, die Theologie könne nicht Wissenschaft sein. Der Staat hat die Theologen in der Bruno-Bauerschen Angelegenheit befragt, und die Gutachten aller inländischen Facultäten eingefordert, ob nach dem vorliegenden Werke: „Kritik der Synoptiker" der Bruno Bauer ferner in seiner Sphäre als Licentiat der Theologie wirken dürfe? und die Majorität hat erklärt, daß Lehrern von der Ansicht des Licentiaten Bauer die Theilnahme an den Facultätsvorträgen nicht zu verstatten sei. Nur eine einzige Facultät und einzelne Separatvota, wie Marheineke's und Middeldorpf's, waren für die unbedingte Lehrfreiheit, die übrigen Gutachten blos für die bedingte. Man ging dabei wieder auf die Reformation zurück, statt aus der Gegenwart die Lehrfrage zu beantworten. Die Reformation und altprotestantische Kirche erkannten schon die Denk- und Gewissensfreiheit und also auch die Lehrfreiheit im Allgemeinen an; aber legten ihre Glaubenssätze in den symbolischen Schriften als feste Anhaltspunkte der Kirche nieder und bedingten damit wieder die Lehrfreiheit. Die wahre Lehrfreiheit wäre gewesen, wenn jene Glaubenssätze in flüssigen Zusammenhang mit der weiteren wissenschaftlichen Entwickelung und Erkenntniß gesetzt und darum selbst für perfectibel erklärt worden wären. Anstatt sie so mit der weiteren Bildung und den

Fortschritten des Geistes in Einklang zu erhalten und ihnen die nothwendige Bedeutung der Umbildung zu geben, hat man sie fixirt und für ewige Zeiten als Wahrheit und Normen der Erkenntniß hingestellt. Von den Reformatoren konnte man billig dies nicht verlangen, weil sie die Wahrheit blos als geoffenbarte und nicht zugleich als freie Wahrheit autonomisch faßten; die Anerkennung der Lehrfreiheit einerseits und ihre Beschränkung durch die Symbole andrerseits ist daher altprotestantisch. In diesem Sinne hätte man gar nicht die Frage über die Lehrfreiheit behandeln müssen*), sondern im Sinne des Princips der Union, wenngleich diese das Princip noch nicht entwickelt hat. Im Sinne der Anerkennung der Lehrfreiheit durch die Reformation sagte man: die Universitäten seien Anstalten für die Wissenschaft; dieser aber, als freier, dürfe kein Zwang geschehen, ihre innere Entwickelung dürfe nicht gehemmt werden. Im Sinne der Beschränkung der Lehrfreiheit durch die Reformatoren erwiederte man: die Universitäten**) seien

*) Es hat sich ebenfalls in der Straußschen Angelegenheit in Zürich gezeigt, wie es mit der altprotestantischen Lehrfreiheit eigentlich beschaffen ist, indem die Verhandlungen des großen Raths sich vorzugsweise um die Lehrfreiheit drehten. Es wurde nämlich die altprotestantische, bedingte Lehrfreiheit in der Meinung vertheidigt, als sei sie die unbedingte. In anderen Verhandlungen wird man schwerlich solche Widersprüche finden: es war immer vom alten christlichen Glauben die Rede, aber zugleich von einem nach Bedürfnissen zu Stande gebrachten. Das Entgegengesetzte wurde in einem Athem behauptet, gerechtfertigt und verdammt.

**) Während das Princip der Neuzeit angefangen hat, Staat und Kirche, überhaupt alles mehr oder weniger umzubilden, hat dasselbe auf die Universitäten bisher nur wenig Einfluß gehabt. Das römische Reich deutscher Nation ist längst dahin, welterschütternde Begebenheiten haben in so mancher Beziehung ein neues Leben hervorgerufen, nur die Universitäten sind im Wesentlichen dieselben geblieben. Sie stehen mit ihren Facultäten, diesen vier Pfählen theoretischer Doctrin, diesem gelehrten Zunftwesen, noch unerschütterlich da. Als Anstalten des Mittelalters haben sie noch viel Particuläres, Besonderes, so daß Hegel sie den alten Reichsstädten verglich, und beide Idiosyncrasien nannte. Daub, welcher unerschöpflich war an Witz und Laune, wenn er auf den gelehrten Zopf und auf dessen Pfleger, die Universitäten, zu sprechen kam, pflegte zu sagen: eine Universität wäre nicht complet,

Vorbereitungsanstalten für den Staat und für die Kirche, welche beide nicht Leute befördern könnten, die das christliche Princip — hier den alten Kirchenglauben — verleugneten. Es fragt sich: was ist christlich? Die protestantische Kirche erklärt dafür die Freiheit des Geistes, den Glauben an den Geist der Liebe. Die Philosophie lehrt ebenfalls jene Wahrheit, begnügt sich aber nicht mit dem bloßen Gegebensein derselben, wie der Glaube in der Kirche, sondern will sich davon überzeugen und diesen Glauben zur Erkenntniß erheben. Gerade davon abstrahirt die protestantische Kirche und darum muß sie jene Beschränkung eintreten lassen, während die autonomische Freiheit das Princip der Union ist, wenn diese anders sich selbst versteht. Die Frage der Lehrfreiheit hätte darum, wie gesagt, nicht auf altprotestantischem Boden beantwortet werden sollen, auf welchem sie sowohl unbedingt, als bedingt behauptet werden kann, sondern von dem Standpunkte der freien Entwickelung des Glaubens und damit der Union. Die Regierung hat die Frage unbedingter Lehrfreiheit, gestützt auf das Gutachten der theologischen Facultäten, verneint, wie es altprotestantisch möglich ist. Die Facultäten, wie der Staat, haben daher in diesem Sinne gehandelt. Nach der Ansicht der Regierung ist der Staat befugt und verpflichtet, darüber zu wachen, daß, da die theologischen Facultäten die Diener der Staatskirche bilden, deren wissenschaftliche Vorbereitung in Uebereinstimmung mit den von der Staatskirche anerkannten Grundlehren geschehe. Diese Ansicht scheint insofern begründet, als die Kirche eine Staatsanstalt sein soll, und die Uni-

---

wenn nicht in jeder Facultät wenigstens ein Narr sei. — Man sieht die Universitäten häufig als vorzugsweise ächt nationale Institute an, wobei nur zu verwundern ist, daß sie blos zur Zeit des Befreiungskrieges eine nationale Wendung nahmen, und daß man seither alles that, um dies neu erwachte Leben wieder einzuschlafern. Daß die Universitäten nicht mehr für alles Erforderliche der Bildung ausreichen, daß sie vielfach gegen das Bedürfniß der Zeit zurückgeblieben und in Manchem veraltet sind, sieht man schon daraus, daß neben ihnen so viel andere Institute aufblühen; der Academien, dieser gelehrten Schlafstuben, nicht zu gedenken. So viel ist gewiß, eine Reform der Universitäten wird sich mit der weiteren Fortbildung des Princips der Neuzeit in der unirten Kirche immer mehr aufdringen.

versitäten Anstalten der Bildung zum Dienst der Staatskirche. Die preußischen Universitäten sollen aber, — wenn ich recht berichtet bin, — ursprünglich freie Lehranstalten sein, und die Kirche soll nicht im Staate aufgehen. Die wissenschaftliche Behandlung des Glaubens, welche der Staat den Dienern der Kirche sogar zur Pflicht macht, giebt ihnen zugleich das Recht der Kritik. So kommen die theologischen Facultäten, welche die Kritik im Princip gelten lassen müssen — weil sonst die Theologie nicht Wissenschaft des Glaubens und überhaupt gar nicht Wissenschaft ist — und sie doch in ihrer Consequenz verdammen, mit sich in Widerspruch. Sie sind altprotestantisch, behaupten in einem Athem die Lehrfreiheit und bedingen sie wieder der Symbole wegen. Das Aufsichtsrecht des Staats über den academischen Unterricht, sagt man, solle sich nie so weit erstrecken, daß es in die Bewegung der Wissenschaft selbst eingreife, denn diese sei eine innerliche Macht; die Gegensätze, deren Lösung sie übernehme, reichen oft weit über die Existenz und Wirksamkeit eines Staates hinaus. Aber auch der Staat habe Bedingungen seiner Existenz, die nicht blos von der Kraft der Trägheit abgeleitet werden und durch dieselbe vertheidigt werden können, ohne welche er seine freie sittliche Thätigkeit aufgeben müsse. Auf anderen Gebieten, in der Welt des Staates und des Rechtes, herrsche weniger Dunkelheit der Begriffe. Bei der evangelischen Kirche, denke man, sei es anders: hier sei die absolute Freiheit Princip. Allerdings habe die evangelische Kirche seit ihrem Entstehen ein Verhältniß zur Wissenschaft, wie keine andere Form des Christenthums; der Staat müsse dies Verhältniß, so lange es seinem Wesen nach bestehe, anerkennen. Die protestantische Kirche, aller Autorität ledig, könne sich der freien Wissenschaft unbedingt vertrauen: Mittel und Wege derselben solle sie der Ausbildung ihrer Diener überlassen. — Die Theologen machen dagegen geltend, daß ihre Freiheit nicht leiden könne, wenn sie dieselbe nach der Lehre ihrer Kirche zu üben versprechen. Diese Bedingungen seien nur Zwang für den, der außerhalb des Bewußtseins der Kirche stehe. Auf dieses seien auch die Facultäten gegründet. Die Verbindung der Wissenschaft mit der Vorbereitung der Studirenden für den unmittelbaren Kirchendienst könne nicht

kaum wesentliche Differenzen hervorbringen, wenn beides nach der Lehre oder, wie die Statuten sich ausdrücken, im Interesse der evangelischen Kirche geschehe. Es sei dies nicht eine von den weltlichen Behörden eingeschobene Klausel, welche die freie Regung der Wissenschaft hemmen soll. Die Theologen aller Jahrhunderte stimmen in ihren Definitionen von theologischer Wissenschaft damit überein, und Niemand könne in der Kirche einen andern Grund legen. — Um die Collision des Glaubens in der Kirche mit der Wissenschaft zu beseitigen, hat man ferner den Vorschlag gemacht, beide ganz zu trennen. Glaube, Kirche und Wissenschaft hätten sich innerlich geschieden, und müßten daher auch äußerlich im Leben geschieden werden. Zu diesem Behuf sollte die Kirche ihre eigenen Institute haben, theologische Seminarien, in welchen die Diener der Kirche herangebildet würden, und die Universitäten sollten Sitze der freien Wissenschaft bleiben. — Das aber setzt voraus, daß die Theologie unfähig wäre, eine Wissenschaft sein zu können. Man sprach, wie bemerkt, endlich auch aus: die Kirche und die freie Wissenschaft wären gegen einander nicht so indifferent, daß sie äußerlich neben einander bestehen sollten, sondern müßten auf Leben und Tod mit einander kämpfen. Das setzt wieder voraus, daß entweder nur die eine oder die andere, die Kirche oder die Wissenschaft, die volle Wahrheit enthielte, und die andere unwahr sein würde. — Gruppe wird bei der Beantwortung der Frage nach der Lehrfreiheit aus dem Protestantismus an das alte böse Witzwort erinnert: der Protestantismus sei das Protestiren gegen alle Religion; denn nur mit diesem Princip könne man von der Facultät verlangen, unter ihrer Autorität Lehren verbreiten zu lassen, die dem Christenthume direct widersprächen, mit bewußter Feindseligkeit gegen dasselbe aufträten. Man habe dem Staate leichtsinnig den Vorschlag gemacht, die wissenschaftlichen Facultäten von den kirchlichen Instituten zu trennen; der Protestantismus habe aber seine Aufgabe nur in der innigen Verbindung der Kirche und der Wissenschaft, er wäre damit aufgehoben; wäre es wirklich wünschenswerther, die Jünglinge zur Vorbereitung für den Kirchendienst in die Werkstätte der Handwerker zu schicken — wie Strauß vorschlägt — als auf Universitäten, so wäre es ebenfalls mit dem

Protestantismus zu Ende. Der Staat hätte seine heiligste Pflicht vergessen, wenn er diese Forderung nicht anerkennen würde. Man habe diese Pflicht des Staates geleugnet. Das Christenthum, sage man, mache den wunderlichen Anspruch, ein christlicher Staat zu sein, im Landrecht stehe davon nichts. Ungemeine Hoffnung setze man in die Zeit, in der der Staat sich endlich dieser lästigen Qualität des Christlichen entschlagen werde; dann werde das Zeitalter allgemeiner Freiheit und Toleranz gekommen sein; denn der christliche, namentlich der protestantische Staat, der in der Reformation so hohe Rechte über seine Kirche sich erworben, habe damit zugleich schwere Pflichten gegen dieselbe übernommen. So geschehe es jetzt zu gleicher Zeit, daß man ihm von der einen Seite seine wesentlichsten Befugnisse abspreche, und ihn auffordere, den Faden seiner Geschichte zu durchschneiden, von der andern Seite aber eine gefährliche Autokratie in religiösen Dingen anbiete. Nur ein enger und schwieriger Pfad sei ihm zwischen den Extremen übrig geblieben. Gruppe glaubt, daß der Staat diesen nicht verlassen habe, indem er die Ansicht der Facultäten in der Bauerschen Sache sanctionirte. Der Staat habe gethan, was er gemußt; er könne sich nicht der Hoffnung hingeben, damit die Richtung, welche Bauer vertreten, unschädlich gemacht zu haben, aber dürfe sich auch nicht durch den Vorwurf erschüttern lassen, daß er dadurch das Gute und Wahre, was etwa an derselben wäre, beeinträchtigt habe. — Ferner hat man gesagt: die Bauersche Frage sei eine rechtliche, keine wissenschaftliche; sie sei allein von dem Boden der gegenwärtigen Organisation der Universitäten aus zu beurtheilen. Da die theologische Facultät, wenn sie ihren Unterschied von der philosophischen aufrecht erhalten wolle, auf eine statutarische Normirung ihres Inhalts und Princips nicht verzichten könne, da folglich die von Bruno Bauer in Anspruch genommene Lehrfreiheit dem Begriffe einer theologischen Facultät geradezu widerspreche, so könne man dem letzteren nur den Rath geben, aus einer Facultät, deren Existenz er so unzähligemal als „Unsittlichkeit" und deren wissenschaftliches Thun er in fast stereotyper Wendung als „Schamlosigkeit" bezeichnet hatte, freiwillig auszutreten, und sich derjenigen Facultät, deren Princip alle Heteronomie ausschließe, der philosophischen,

zuzuwenden. Die preußische Regierung habe also, indem sie dem angeklagten Licentiaten die venia legendi entzog, nur dasjenige factisch eintreten lassen, was derselbe selbst theoretisch anerkannt hätte. Die Sache wäre eine andere, wenn seine Ausschließung aus der theologischen Facultät die Ausschließung von der Universität überhaupt involvirt hätte, oder wenn sein Uebertritt in die philosophische Facultät aus theologischen Gründen behindert worden wäre, oder wenn dem philosophischen Docenten untersagt würde, jeden gegebenen historischen oder sonst empirischen Stoff vor das Forum auch der philosophischen Untersuchung zu ziehen; — unter den gegebenen Verhältnissen jedoch sei weder die preußische Regierung anzuklagen, wenn sie die bestehenden Normen in Vollzug setzte, noch die Bonner Facultät, wenn sie von einem Rechte Gebrauch machte, daß jeder Gesellschaft zustehe, ein Mitglied hinaus zu votiren, das ihr das Recht der Existenz abspreche — Bruno Bauer habe in seinem Eifer, eine Collision der Principien herbeizuführen und damit seiner eigenen Person ein historisches Interesse zu geben, das Terrain nicht gut gewählt. Wäre überhaupt eine Collision vorhanden, so wäre sie schon weit früher in augenfälligerer und würdigerer Weise von Strauß repräsentirt; allein es wäre nur der uralte Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie, der sich in beiden Fällen wiederhole, obwohl den Bauerschen Synoptikern nicht einmal das philosophische oder vielmehr das historische Recht gegen die Theologie zugestanden werden könne. Die Collision sei keine andere, als eine solche, die immer eintrete, so oft ein Individuum von einem vielleicht unvernünftigen, aber geltenden und zu Recht bestehenden Gesetze betroffen werde; es helfe in allen diesen Fällen nichts, nach verwirkter Strafe gegen die Unvernünftigkeit des Gesetzes zu reclamiren, so lange nur die Strafe nicht widerrechtlich war; der Gestrafte kannte das Gesetz; er habe die Strafe selbst gewollt.

Gegen Gruppe ist Bruno Bauer selbst und auch der Licentiat Räbiger in Breslau in die Schranken getreten, und letzterer hat in seiner Broschüre: „Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers", Gelegenheit genommen, sich

für Lehrfreiheit zu erklären und die kritischen Principien Bruno Bauers zu widerlegen. „Das Allgemeine", sagt er, „das Princip, auf dem der Staat und die Kirche beruht, und die Substanz, welche ihr Dasein und Leben bedingt, ist für den Staat das Recht, für die Kirche der Glaube an Christum; diese Principien müssen sich gegenseitig durchdringen und einander aufnehmen, wodurch das Leben der Gesammtheit zu einem vollkommenen Organismus und das des Einzelnen vollkommen befriedigt wird. Da Alles, was lebt, nach der Bestimmtheit seines Wesens lebt, so bilden sich mit Nothwendigkeit aus dem Princip des Staats und der Kirche die Formen für die Verwirklichung seines Inhalts; für den Staat die Verwaltung der Gesetzgebung und Gesetzhandhabung und die Rechtswissenschaft, für die Kirche die Verkündigung des Glaubens und die Theologie. Aber beide große Lebenserscheinungen, Staat und Kirche, sind nicht unmittelbar die Realität der ihnen zum Grunde liegenden Idee. Der besondere geschichtliche Staat und die geschichtliche Kirche müssen von der Tendenz erfüllt werden, ihr wirkliches Leben der Idee des Rechts und des Glaubens angemessen zu machen, wenn sie nicht ihr eigenes Dasein gefährden und in der Ohnmacht ihrer Rechts- und Glaubenslosigkeit zu Grunde gehen wollen. Daher muß der Staat das Recht fortbilden und die Formen zur Verwirklichung desselben verbessern, ebenso wie die Kirche die Pflicht hat, nicht nur ihren bestimmten Glauben zu verkündigen, sondern diesen Glauben nach der Idee des Glaubens fortzubilden. Weil somit Staat und Kirche verpflichtet sind, die ihnen zu Grunde liegende Idee zum Princip ihres Lebens zu machen, so müssen sie auch diejenige Wissenschaft, welche die Idee an sich, ohne Rücksicht auf ihre bestimmte Darstellung im wirklichen Leben, vertritt, in sich aufnehmen, und als solche die Philosophie neben der Glaubens- und Rechtswissenschaft als öffentliche Lehrerin anerkennen. Wegen des Zusammenhanges von Staat und Kirche ist diese Pflicht eine gegenseitige, indem jener das Leben der Kirche, diese das Leben des Staates durch die Erfüllung derselben auf das kräftigste fördert und befestigt. Dieser Pflicht des Staats und der Kirche entspricht das Recht der Einzelnen, sich nach ihrem Bedürfniß jeder Wissenschaft widmen und sie

bekennen zu können. Das Object aber einer jeden Wissenschaft unterliegt der subjectiven Auffassung, so daß also verschiedene Richtungen in einer Wissenschaft sich ausprägen und erst diese in ihrer Gesammtheit das Dasein der gesammten Wissenschaft selbst ausmachen. Daher hat der Einzelne auch das besondere Recht, einer bestimmten wissenschaftlichen Richtung zu folgen und nach der Kraft seines Geistes den Gegenstand seiner Wissenschaft zu ergreifen und zu immer tieferer Erkenntniß derselben zu gelangen. In dieser unbedingten Hingabe an den Gegenstand, und in der Entschiedenheit und Gewissenhaftigkeit, die Energie seiner Subjectivität durch das Anschließen an die historische Entwickelung seiner Wissenschaft eben so zu begrenzen, wie zu erhöhen, darin besteht die eigenthümliche Subjectivität eines Jeden, welcher sich dem wissenschaftlichen Leben ergeben hat. Das Recht des Einzelnen, die Wahrheit zu erforschen und Andere in ihr zu unterrichten und zu belehren, macht sich dem Staate und der Kirche gegenüber als das Verlangen geltend, bestätigt und anerkannt zu werden, und Kirche und Staat können dasselbe nicht zurückweisen. Indessen kann ein Zwiespalt zwischen der Idee und Wirklichkeit stattfinden, und dieser Staat und diese Kirche, um ihr thatsächliches Bestehen zu sichern, jenes Recht nicht nur nicht anerkennen, sondern, wenn nicht ganz verweigern, so doch durch das Positive ihres historischen Inhaltes beschränken wollen. Solche Beschränkung müßte vornehmlich die Jurisprudenz, die Theologie und die Philosophie treffen, von deren freier Entwickelung dem Bestehenden die größte Gefahr erwachsen könnte. Aber jenes Verharren auf der geschichtlich gewordenen Basis und jenes unbedingte Festhalten an dem factischen Bestande ist dem Wesen des Staates und der Kirche so sehr zuwider, daß, wenn sie sich nicht selbst auflösen wollen, sie zwar die Wirklichkeit ihres gegenwärtigen Daseins als ihr heiliges Erbe der Geschichte bewahren und schützen, aber auch alle Adern ihres Organismus dem Strome der Wahrheit eröffnen müssen, und darum fällt die Pflicht der Selbsterhaltung mit dem Rechte der Diener der Wissenschaft so ganz zusammen, daß sie ihnen dies Recht selbst als eine Pflicht auferlegen und dem Verlangen nach Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und Lehre mit dem eigenen Verlangen, daß

die Wissenschaft ohne Rücksicht die Wahrheit ergründe und lehre, entgegenkommen. Lehrfreiheit zu fordern ist daher eben so das Recht des Einzelnen, wie es Pflicht des Staates und der Kirche ist, Lehrfreiheit zu gewähren. Wo diese Gewährung und Anerkennung versagt wird, da treten jene Conflicte der Idee und Wirklichkeit ein, deren Spuren mit Blut in der Geschichte eingezeichnet sind. Besonders ist den Pflegern der Wissenschaft mit ihrem Amte die besondere Pflicht auferlegt, die Wissenschaft, die sie bekennen, als solche zu erforschen. Das freie Wort, die Stimme des Volkes, diese Stimme Gottes, ist ein unabweisliches Recht, und Staat und Kirche verpflichten dazu, ja sie verordnen selbst Diener dieses freien Wortes, und die Preßfreiheit, die kirchliche und die academische Lehrfreiheit sind von Staat und Kirche nicht nur anerkannt, sondern gefordert. Thun Kirche und Staat ihre Pflicht, so haben sie auch von denen, welchen sie Lehrfreiheit gewähren, zu verlangen, daß sie tüchtig sind in der Wissenschaft, welche sie lehren wollen und auch sittlichen Eifer für dieselben beweisen. Für die Anerkennung der Geschichte der Wissenschaft hat nun der Staat das Recht, zu verlangen, daß die Wissenschaft auch seine Geschichte anerkennt und ihm Freiheit läßt. Wenn hier ein Conflict entsteht, so entsteht er am leichtesten auf dem Gebiete der Preßfreiheit, wenn statt der Achtung vor dem Bestehenden die aufgespreizte Subjectivität ihre Raisonnements ergehen läßt, denen kaum ein Schein der Kenntniß der Mühen und Sorgen des Staates anhaftet, oder wenn die Rücksichtslosigkeit gegen die zu Belehrenden, gegen das Volk bis zur Freiheit der Karrikatur heruntersteigt, um das Heiligste der Lächerlichkeit Preis zu geben. Darum muß hier vorzüglich der Staat auf den Ernst der Sittlichkeit rechnen, welcher Selbstschätzung sich zur Pflicht macht und dem Werthe der Wahrheit jedem andern aufopfert. Wenn in diesem Sinne die Lehrfreiheit genommen und vom Staate gegeben wird, dann erzeugt sich jenes Vertrauen Aller gegen Alle, jenes Vertrauen der Lehrenden zum Staate, des Staates zu den Lehrenden und des Volkes zu beiden, daß überall die Wahrheit geboten, daß überall in voller Aufrichtigkeit das Recht und der Glaube gegründet und gefördert wird, und in dem Einzelnen nährt und erhöht sie jenes

Selbstvertrauen, das im Forschen und Lehren mit Muth, mit Freudigkeit und Liebe erfüllt."

Auch Moll erklärt sich für die Lehrfreiheit, für die Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung, aber trennt davon den Kirchendienst. Er erklärt sich dahin: „die Lehrfreiheit kann sich nur in der Selbstbeschränkung ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit richtig entwickeln. Weil aber die Freiheit, wie die Lehre und Wahrheit nur das ist, daß sie wird, geht sie damit in die Endlichkeit und Zufälligkeit der zeitlichen Entwickelung ein, und setzt sich der Möglichkeit des Mißbrauches aus. Daraus folgt aber, daß sie in ihrer eigenen Entwickelung die Verhärtung auflösen und die Entgegensetzung überwinden soll, ja daß sie nicht blos jede fremde Hülfe entbehren kann, sondern diese unberufene Einmischung ablehnen muß. Daß die Möglichkeit des Mißbrauches sich nicht verwirklichen kann, macht die Thätigkeit des Geistes. Allein aus der Ablehnung fremder Hülfe folgt nicht, daß man Alles und Jedes unbedingt gewähren lassen müßte. Da die Lehre Aeußerung ist, fällt sie unter die Kategorie der Handlungen, die den bestimmten Gesetzen der Kirche und des Staates unterworfen sind. Es kommt also hier auf bestimmte Verhandlungen einzelner Thatsachen und auf Beurtheilung an. Ist von Lehrfreiheit und evangelischer Kirche die Rede, so haben wir sogleich einen festen Boden und ein abgegrenztes Gebiet, innerhalb dessen sich die Lehrfreiheit bewegen kann. Diese, da die Kirche schon ihre Lehre hat, kann keinen andern Sinn haben, als den, daß sie das Recht und die Pflicht der Kirche ist, ihre Lehre aus der Schrift und den Symbolen zu erläutern, beweisen, vertheidigen, entwickeln u. s. w. Es ist die Freiheit, welche darauf dringt, das Evangelium und die Kirchenlehre zu treiben. Diese Lehrfreiheit wird gewöhnlich mit der Freiheit, wissenschaftliche Untersuchungen anzustellen, verwechselt, das erlaubt sein muß, und gegen welche weder Staat noch Kirche etwas haben können. Dieser bleibt es ja unverwehrt, zu warnen, zu widerlegen ꝛc., sie muß die Wissenschaft selbst ihren Streit ausfechten lassen, und in ihrem eigenen Interesse darauf dringen, daß wissenschaftliche Irrthümer auch nur durch wissenschaftliche Anstrengungen überwunden werden, besonders da die Wissenschaft

Niemanden zwingt, sich mit ihr zu beschäftigen. Aber anders ist es, wenn die abweichenden Ansichten sich als die wahre Kirchenlehre selbst geltend machen und an die Stelle dieser setzen wollen. Dagegen protestirt die Kirche einfach und producirt ihren Lehrbegriff gegen außerhalb der Kirche liegende Mächte. Sind es ihre eigenen Glieder, so faßt sie sich denen gegenüber als selbstbewußte Totalität und geistige Einheit, sie läßt die Unterschiede und Abweichungen von ihrem Lehrbegriff klar hervortreten und erlaubt denen, welche den Unterschied als einen Bruch empfinden und die Abweichung dem Lehrbegriffe selbst entgegensetzen, den Austritt aus der Gemeinschaft mit ihr. Wenn sich aber solche mit Gewalt in ihr erhalten wollen und sich zu öffentlichen Lehrern aufwerfen, oder, wenn sie es schon sind, sich im Amte erhalten wollen, so protestirt das Kirchenregiment gegen solchen Hörzwang und muß sich solcher Andringlinge erwehren. Wer hat in der Kirche das Recht, zu lehren? Nur derjenige, dem auf gesetzmäßigen Wege dieß Recht als ein Amtsrecht und als eine Dienstpflicht übertragen ist. Die Kirche kann nicht des Einzelnen Willkür in sich walten, und die Schule nicht von sich ablösen lassen, da sie die Lehre nicht entbehren kann und die Schule selbst zu einem Organ ihres Lebens hat. Sie muß also dafür in Gemeinschaft mit dem Staate sorgen, daß ihre Lehrer ordnungsmäßig vorgebildet, geprüft und berufen werden. Es giebt nur Eine rechte Lehrart, jedes nach seiner Art zu lehren; diese Lehrart hat somit allerlei Weisen, und die Kirche einen verschiedenen Lehrtypus, je nach der eigentlichen Ausbildung der Subjecte, den wissenschaftlichen, katechetischen und homiletischen. Zugleich ist für die wirkliche Entwickelung der Lehre dadurch aufs beste gesorgt. Daß sich soviel Verwirrniß jetzt erzeugt, liegt darin, daß die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes nicht Schritt gehalten hat mit der Entwickelung des Lebens und Denkens, selbst in den Gliedern der Kirche."

Die unirte Kirche hätte alle diese Verwirrungen und Bewegungen vermeiden können, wenn sie ihr Princip über das altprotestantische hinaus weiter entwickelt hätte. Man scheint aber das altprotestantische Princip selbst in der Union festhalten zu wollen, und das wäre eine Reaction gegen die Union selbst,

und weil gegen diese, auch gegen die Wissenschaft, durch welche die Union mit erzeugt worden ist. Die unirte Kirche soll nicht vorwärts, sondern rückwärts gehen, soll ihr Princip nicht fort bilden, sondern das alte restauriren. Dieses Streben hat sich schon vielfach geäußert. Da sangen in der Rheinliedperiode seligen Andenkens die Jünger der Theologie unter Neanders Fenster:

„Sie sollen uns nicht rauben
Den alten deutschen Glauben!"

Das ist ein höchst reflectirter Glaube! Diejenigen, welche den alten Glauben wirklich haben und fest darin sind, machen gewiß solche Lieder nicht und singen sie nicht. Wer so bangt, der hat schwerlich den rechten Glauben — der doch wohl „der alte Glaube" sein soll —; wer immer fürchtet, er könnte ihm geraubt werden, giebt keinen großen Beweis von seiner Glaubensstärke. — Das dritte in dieser Beziehung ist die versuchte Annäherung an die Formen der englischen Hochkirche und die Stiftung des evangelischen Bisthums zu Jerusalem. Es ist zwar recht schön, auch den wenigen Protestanten im Orient die Anerkennung ihres Glaubens zu verschaffen; allein das hat der türkische Sultan schon durch den Hattischerif von Gülhane gethan. Wir Evangelischen könnten Jerusalem füglich der griechischen und römischen Kirche überlassen, für welche die abstract sinnliche Erinnerung mehr paßt, als für uns. Es scheint auch nicht, daß unsere deutsch-evangelische Kirche sich mit der englischen Hochkirche befreunden mag, denn diese ist ein Mittelding zwischen katholischer und protestantischer Kirche und ist besonders schuld, daß die Wissenschaft in England so sehr zurück ist, indem sie an dem starrsten, verknöchertsten Dogmatismus festhält. Es ist bekannt, daß die Hochkirche die Schöpfung eines despotischen Königs ist und daß ihre Priester in hierarchischer Gesinnung mit den katholischen wetteifern. Sie hat von jeher Glaubenszwang geübt und war immer der politischen Freiheit und der Entwickelung des Staates entgegen, der furchtbar mit ihr zu kämpfen hatte*). Unsere evangelische Kirche hat

*) Seitdem durch die Emancipationsbill das Parlament nicht mehr rein der protestantischen Confession angehört, ist Regierung und Hochkirche nicht mehr so identisch; die Dispositionen über die Pfründen und Kir-

sich seit der Reformation sicher fortgebildet und die freie Wissenschaft herausgeboren, die jene bischöfliche Hochkirche von jeher zwischen der deutsch-evangelischen und der englischen Hochkirche in Banden gehalten. Käme dennoch ein Freundschaftsbündniß zu Stande, so würden wir nur noch mehr Secten erhalten; denn diese hat die große Virtuosität, Secten zu erzeugen, zu spalten und zu entzweien; die freie Wissenschaft würde dann noch mehr zu thun bekommen, besonders wenn man sich, wie jetzt Studenten und Professoren zu Oxford, nach katholischer Art Beichtväter hielte. — Man hat gesagt, um das Bisthum in Jerusalem zu rechtfertigen, das England und Preußen zusammen errichtet haben, es wäre politisch wünschenswerth — als ob Preußen dadurch einen größeren Einfluß auf den Orient gewinnen würde. Man müßte die Engländer nicht kennen, diese großen Politiker, die, wäre es wirklich der Fall, sich gewiß nicht kirchlich zu einem Bisthum in Jerusalem mit Preußen vereinigt hätten. Nicht in Jerusalem, von wo er ausgegangen, haben wir den Geist zu suchen, sondern ächt protestantisch in uns selbst. Was ich glauben soll, muß mit mir innerlich geeint sein, die Wahrheit muß ich in mir, nicht äußerlich irgendwo finden. Die religiöse Form der von der Wahrheit erfüllten Gewißheit ist der protestantische Glaube, und so verweist uns dieser nur auf uns selbst. — Der Zug nach Jerusalem gehört dem Mittelalter an, wie die Kreuzzüge. Ich glaube auch nicht, daß nach den neuesten Vorgängen und der sehr unhöflichen Aufnahme des Bischofs in Jerusalem Viele Lust verspüren werden, die Pilgerreise dahin anzutreten.

Dagegen ist es erfreulich zu sehen, wie bei uns das Bedürfniß der Bildung religiöser Vereine zur Erweckung kirchlicheren Lebens allseitig vorhanden und vielfach schon hervorgetreten ist. Es giebt einen Verein pietistischer Brüder, einen Verein protestantischer Freunde — nur einen Verein unirter Theologen mit dem Principe speculativer Theologie giebt es noch nicht. Es ist also in dieser Beziehung zu Parteien*) gekom-

chengüter ist damit in die Hand einer Macht gegeben, die eine universellere Basis hat, als die Macht der Episkopalkirche.

*) Es kommt aber darauf an, daß sie nicht äußerlich Parteien bleiben, besonders im Verhältniß zur Kirchengewalt. Die Stellung der Parteien

men — und das ist ein Glück! Vielleicht veranlassen sie die unirte Kirche, auf sie einzugehen. Weil sie es bisher unterließ, brachen alle Gegensätze wieder hervor; sie ist einzig und allein schuld, indem sie nicht hielt, was sie versprochen, das Princip der Einheit wohl aufstellte, aber nicht durchführte. Sie unirte blos äußerlich, nicht innerlich und wirklich. Die altprotestantischen Parteien blieben was sie waren, die philosophischen bildeten sich mehr und mehr, und sollten alle selbstständig werden, so wäre die natürlichste Folge, daß sich die Kirche völlig auflöste. Nichts thut der Kirche mehr noth, als ein Marschall Vorwärts. Die Union hat mit dem Marschall Vorwärts des Befreiungskrieges in Einer Wiege gelegen, und wie er nie zurückging, sondern immer rief: „Wo ist Paris? Da! den Finger darauf, das nehmen wir!" so mag die Kirche bald rufen: „Wo ist die Wissenschaft? Da! den Finger darauf, die wollen wir!" Denn die Union hat sich mit dem Blicke nach Vorwärts durch das Princip der Einheit und Selbstbestimmung der Freiheit des Geistes gebildet, gegen das altprotestantische Princip. Die Aufgabe der Union war daher von Anfang an: die Einheit des religiösen und des gebildeten Bewußtseins, des Glaubens und des Wissens zu vermitteln. Die unirte Kirche hätte vor allen Dingen gleich einen Blick auf diese Aufgabe und auf sich selbst werfen müssen: die altprotestantischen Elemente und Secten, welche sich von ihr aussondern und selbstständig machen wollten, weil sie die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens in ihr vermißten; und dann die wissenschaftlich Gebildeten, welche in ihr nicht das freie Walten der Idee und deren Entwickelung fanden, sondern blos Historisches, Abgeleitetes, Vergangenes, Dinge, in denen der Hauch der Gegenwart nicht wehte — alles dies hätte die unirte Kirche in sich aufnehmen, umbilden und kirchlich bestimmen müssen! Anstatt die Lutheraner von sich auszuschließen, mußte sie deren

zu dieser Gewalt ist ähnlich der der Provinzialstände zur Regierung. Letztere wird je nach den Umständen es bald mit der einen Partei halten, bald mit der andern, und wird das kirchliche Interesse derselben fortwährend ausgleichen. Indem sie die Parteien dadurch zwar beherrscht, vermittelt sie dieselben jedoch nicht innerlich mit sich, und führt sie eben so wenig zur Selbstvermittelung hin.

Lehrbekenntniß umbilden; anstatt die freie Wissenschaft zu verschmälern, mußte sie sie zur wesentlichsten Bedingung ihrer Diener machen. Das mußte sie thun, hätte sie sich verstanden.

Die Union ist keine Abstraction, sondern hat es mit dem Leben und der concretesten Gegenwart zu thun. Darum soll sie von dieser auch nicht abstrahiren und auf die Vergangenheit zurückgehen wollen. Sie hätte alle noch vorhandene Elemente sammeln müssen, wie jetzt auch Mell vorgeschlagen hat — und es giebt deren in unserer Gegenwart noch genug, gläubige, kirchliche, wissenschaftliche — mit diesen mußte sie sich erfrischen und befruchten. Das Unterlassen dieses, das Ideal einer apostolischen Kirche, die gemeinte consequente Durchführung des frommen Principes der Reformation, und doch wiederum die Beschränkung dieser Durchführung, — hat bewirkt, daß sich so Viele von ihr losgesagt haben. Wie gesagt: sie trägt die Schuld; denn sie verhielt sich passiv gegen Alles. Glaubte sie vielleicht als Staatskirche, Territorialistin sein zu müssen? Glaubte sie, daß es übermüthig wäre, ein eigenes Leben zu haben und nicht andere für sich leben zu lassen? O arme Kirche, wie hast du dich geschlagen, wie hast du dich selbst vernachlässigt! Und nun dir die Wunden brennen und du dich dem Spotte nicht mehr aussetzen willst, folgt man dir auf allen Wegen und Stegen und verhöhnt dich und zerrt an dir. Und du willst dich über diese Ungerechtigkeit beschweren! Freilich soll man Unglückliche bemitleiden und ihnen zu Hülfe eilen, das ist ein christliches Gebot. Aber weißt du auch, daß man häufig nur die bemitleidet, welche ihr Unglück nicht selbst verschuldet haben. Also darüber klage nicht, sondern siehe ein, daß du gefehlt hast, und nun wende dich um gegen deine Verfolger und erlausche von ihnen deine Fehler und ihr Verlangen. Das ist auch ein christliches Gebot — das Gebot der Selbsterkenntniß und Selbstprüfung, gefordert von jedem Christen, namentlich wenn er zur Beichte gehen will. Und zu Hülfe wird man dir eilen — wenn man dich auch nicht bemitleiden kann. Das ist auch ein christliches Gebot. Nun so höre: „Du hast dem gemeinen Manne, der Befriedigung seines religiösen Gefühles in der Unmittelbarkeit sucht, diese Befriedigung versagt; anstatt ihm ein Seelsorger

und wahrer Prediger zu sein, hast du ihn in eine dürre, abstracte Welt leerer Verstandesbestimmungen geführt, hast ihn gelehrt, daß man Gott nicht erkennen könne, und willst ihm doch wieder seine festen Lehrsätze und das Ansehen seiner symbolischen Bücher rauben — als ob du ihm mit jener trostlosen Lehre dafür Ersatz geben könntest, die ihn entweder zu einem Abfalle von dir oder zur Verzweiflung bringen muß. Du hast das Recht des Gedankens, das die Gebildeten forderten, nicht anerkannt und von dir gewiesen. Du wolltest untrüglich dastehen, und wenn dich jemand auf deine Blößen aufmerksam machte, warst du ungeduldig, wußtest ihm weiter nichts als nun wieder das Ansehen jener symbolischen Schriften entgegen zu halten; und wenn einer, geplagt von Zweifeln, zu dir kam, und Lösung derselben von dir forderte, hast du ihm keinen anderen Trost, keine andere Lösung geben können, als: „Glaube, mein Sohn, glaube!" Aber, wenn er sagte: „ich kann nicht glauben", nanntest du ihn einen Ketzer und wiesest ihm die Thüre, und wenn er nicht gehen wollte, sagtest du, sein eigenes Gewissen müsse ihn doch zum Gehen zwingen, wenn er ein ehrlicher Mann bleiben und nicht zum Heuchler werden wolle. Sieh, Kirche, das sind deine Fehler: „und nun sieh ein, und bessere dich!"

Und was wird man von der Kirche verlangen? Daß sie sich aneignet, was man fordert, was man in ihr gesucht, aber nicht gefunden hat. Die Kirche hätte für die Befriedigung des Gefühles und Gedankens sorgen und die ganze Bewegung leiten sollen. Anstatt das Leben in Conflict zu bringen, hätte sie sich zum Organe aller Bildungselemente der Gegenwart machen und aus dem frischen Born des Lebens schöpfen müssen. Sie mußte eine kirchliche Intelligenz heranbilden, welche die wissenschaftliche Bildung der Gegenwart mit dem religiösen Bedürfnisse zu vermitteln im Stande war, welche die Wissenschaft zu fassen, und allseitig und tief zu fassen vermochte, um sie populär zu machen und ihre Resultate in das praktische Leben einzuführen. Sitzen aber die Theologen am Webestuhle der Zeit, suchen sie die in tausend Knoten verschlungenen Fäden der gegenwärtigen Bildungselemente zu lösen, oder lassen sie nicht vielmehr entweder müde die Arme sinken und es gehen,

Fünf und dreißigste Vorlesung.

Die Union ein neues Princip. — Cabinetsordre vom 28. Februar 1834. — Umbildung der bisherigen Verfassung der protestantischen Kirche. — Zukunft der unirten Kirche. —

Wir haben bisher die Entstehung der unirten Kirche entwickelt, wie sie aus dem Geiste des Befreiungskrieges hervorging und ein der philosophischen Bildung der Zeit angemessenes, neues Princip aufstellte gegen das altprotestantische. Wir sahen, wie der hochselige König ihr die Wendung auf die Nation hin gab, wie er sie zwar einführte, aber nicht durchführte, und wie daraus der ganze Streit und Hader in der Gegenwart zu begreifen ist. Er ging bei der Union, nach seinem eignen Ausdruck, auf den Grundtypus zurück, auf das Urgebiet, um alle confessionellen Unterschiede aufzuheben, und beide Kirchen zu Einer evangelischen Kirche zu vereinigen. Der hohe Stifter der Union trat behutsam hervor, schonte noch das lutherische und reformirte Dogma, indem er dabei auf die Worte Christi zurückging, wie er selbst sagte; obwohl er zugleich im Sinne der Union gegen das altkirchliche Dogma war. In der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 heißt es ausdrücklich: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden." Dagegen sagte man: Die Union ist allein durch das Aufgeben der Symbole zu Stande gekommen, und ist allein von der Unwahrheit der einander gegenüberstehenden Symbole ausgegangen. Die Regierung behauptet die Wahrheit der Symbole, die Gegenpartei die Unwahrheit derselben und meint, daß die trennenden Symbole die kirchliche Einheit stören und als veraltete Dogmen abgethan werden müßten. — Es ist beides einseitig, sowohl die Annahme, daß in den Symbolen keine Wahrheit sei, als auch die Behauptung, daß sie in ihrer Form die volle Wahrheit seien. Nicht sie abstract

als wahr oder unwahr bezeichnen, ist das Wahre, sondern daß die Wahrheit, die sie ausdrücken, eine andere Form gewinne. Diese Umbildung ist Sache der unirten Kirche durch ihre weiter gebildete Intelligenz. Die Union soll allein auf der Unwesentlichkeit der trennenden Lehren in beiden Symbolen beruhen. Aber was ist wesentlich und was unwesentlich? Halten die beiden Kirchen die einzelnen Lehrbestimmungen gegen einander, stehen sie sich als besondere Kirchen gegenüber, so wird und kann keine Bestimmung als unwesentlich gelten. Eine ist so wesentlich als die andere zu ihrem Bestehen. Beide Kirchen behaupten in ihren verschiedenen Symbolen die Wahrheit auszusprechen, und schwerlich können sie eine Union für möglich halten, sofern es bei dem festen Unterschiede der Symbole bleiben soll. Gerade aus dem Unterschiede ist die Trennung hervorgegangen, vermöge deren jede Kirche die andere ausschließen muß. Schwerlich kann deshalb die Einheit aus dem Festhalten der Symbole hervorgehen. Es würde daher ein neues Symbol gefordert, meint man, und dies sichere einigende Symbol sei die heilige Schrift. Der König ging bei der Union zwar auf die Schrift zurück, wie Luther bei der Reformation: aber die Union kam deshalb nicht durch die Schrift zu Stande, sonst hätte sie gleich nach der Reformation da sein müssen. Diese aber veranlaßte mit dem Zurückgehen auf die Schrift die Trennung der Confessionen. Vielmehr wurde die Union durch den Geist der Einheit im Befreiungskriege hervorgebracht, dessen Element die philosophische Bildung war. Diese muß daher bei der neuen Fassung des Symbols durch die kirchliche Intelligenz Einfluß erlangen und die neue Kirche deshalb diese Bildungsstufe der Gegenwart in ihre Lehre aufnehmen *). Soll es bei den alten

*) Nach Ribbeck kann der Mensch auf doppelte Weise zu der Wahrheit gelangen: unmittelbar bewältigt durch die Idee in der totalen Anschauung, und dann mittelbar durch eigne Anstrengung in der Reflexion des Verstandes, durch die Philosophie. In der Epoptie liege die Stärke des Religiösen überhaupt, sodann insonderheit die des ächten προφήτης, des kirchlichen Lehrers und Liturgen, und die Kirche sei eben nichts anderes als ein eleusinisches Institut der Anschauung, des unmittelbaren Innewerdens göttlicher Dinge und ihrer Wahrheit. Wir wollen nicht weiter rügen, daß Ribbeck die Philosophie blos als Sache der Reflexion bezeichnet, sondern nur noch bemerken, daß er neuerdings, den thetischen Inhalt des

Symbolen bleiben, so giebt es fortwährend Altlutheraner und Streng-Reformirte, im Unterschiede und Gegensatz zu einander, wie zur Zeit des großen Kurfürsten. Die Union fordert aber Evangelische, und Erkenntniß im Geist und in der Wahrheit, nicht im Symbol allein.

Als jene Cabinetsordre des Königs erschien, war schon längst eine Reaction im Politischen eingetreten. Die Restauration hatte sich von Frankreich aus über Deutschland verbreitet, hier festen Fuß gefaßt, und alle Kreise rückwärts zu schrauben versucht. Die Regierung hielt fest daran, daß die dogmatischen Unterschiede nicht aufgehoben oder verwischt, noch neue Symbole eingeführt werden sollten. Es bleibt beim Alten, hieß es im Politischen; es bleibt bei der altprotestantischen Lehre, hieß es im Kirchlichen. Auf Grund dieser Symbole soll die theologische Wissenschaft, d. h. die altprotestantische Theologie aufrecht erhalten und sollen die Secten ihr nicht gleichgestellt werden. Sie soll im Gegentheil gefördert und vor sogenannten Modedoctrinen geschützt werden. Dabei beruft sich die Regierung auf jene Cabinetsordre. Sie ist dabei formell im Recht, und kann sowohl wegen dieser Cabinetsordre die dogmatischen Unterschiede und Symbole festhalten, als auch deswegen, weil die Unterschiede bei der Stiftung der Union nicht ausgeglichen wurden — nämlich wenn sie sich darauf als ein Recht berufen will. Der König wollte mit jener Cabinetsordre den Gewissen keinen Zwang anthun, aber dieses altprotestantische Festhalten an den Symbolen gegen solche, die nicht daran glauben, ist Zwang und liegt nicht im Geiste der Union, der Ausgleichung verlangt und zum Theil schon dazu den ersten Schritt gethan hat, wie in Baden. Es widerspricht sich, die Theologie auf Grund der alten Symbole, also lutherische und reformirte Theologie, fördern, und die Union in diesem Sinne hervorbringen zu wollen.

Symbols von dem Modus, sich zu expliciren und seinen Beweis zu führen, unterscheidend, meint, daß es in letzterer Beziehung nicht blos erlaubt, sondern pflichtmäßig, mithin wohlgethan sei, nicht buchstäblich am Symbol zu halten, sondern der Thesis unbeschadet, dieser durch die fortschreitende Wissenschaft eine solidere Begründung zu geben.

Man meint dabei, die Union sei nicht hervorgegangen aus dem Zweifel der einen oder der andern Kirche, ob ihre Symbole die christliche Wahrheit enthielten, sondern daraus, daß bei der vorhandenen Uebereinstimmung in den Haupt= und Grundlehren des Christenthums keine Confession der andern die kirchliche Gemeinschaft versagen dürfe; daß sie also nicht ein Aufheben der Differenz — dann ist sie aber keine wahre Union — bezwecke, sondern nur die Hintenanstellung derselben gegen die Concordanz. Das ist gegen die Worte des Königs bei Eylert: „um alle confessionellen Unterschiede zu verbannen", was kein bloßes Hintenanstellen ist. Wenn daher die Symbole in jenem alten Sinne gar nicht umgebildet und die Kirche in diesem Sinne gefördert werden soll, so kann sie nur rückwärts gehen. Dagegen streiten wieder die ausdrücklichen Worte des Königs bei Eylert: „Ich bin zwar nicht der Meinung, daß der Lehrbegriff unserer Kirche nach ihren symbolischen Büchern für immer abgeschlossen sein und bleiben müsse, bin vielmehr überzeugt, daß er, befruchtet von der unerschöpflichen Fülle der heiligen Schrift und limitirt von ihrer entschiedenen Autorität, mit der fortschreitenden Zeit, ihre Resultate benutzend, sich stets verjüngen und so in der evangelischen Kirche ein immer frisches, thatkräftiges Leben entwickeln und erhalten müsse." So nur kann die Union gefördert werden und ist wahrhafte Union und keine bloße Concordanz der altprotestantischen Confessionen — denn als solche wäre sie keine wirkliche, die Differenzen vermittelnde und in sich fassende Einheit — keine bloße Eintracht neben einander seiender Kirchen, sondern ihre innere Einheit und Wahrheit. Das ist ein neues Princip gegen das altprotestantische. Die Concordanz, welche die Confessionen als solche neben einander bestehen läßt, so daß sie sind anstatt gewesen zu sein, ist keine Einheit und neue Kirche, sondern äußerliche Verbindung der beiden alten Kirchen, ein Mixtum compositum; die Kirchen bestanden schon in Eintracht neben einander, also wäre die Union gar nicht nöthig gewesen — wie auch Manche im Stillen denken mögen. Die bloße Concordanz hebt den Sinn der Union auf und damit das neue Princip. Man beruft sich zugleich darauf, daß die Geistlichen fortwährend auf die bisherigen Glaubensbekenntnisse verpflichtet würden, und

meint, hier sei deutlich diese Bedeutung der Union ausgesprochen. Diese Verpflichtung auf die symbolischen Bücher fließt aber nicht aus dem Princip der Union, sondern daraus, daß diese bisher sich noch nicht selbst verstanden und ihr Princip nicht fortgebildet hat durch Umbildung der altprotestantischen Elemente. Und das ist ihre Aufgabe, ist ihr Princip, ohne welches sie nicht von der Stelle kommt und zuletzt sich ganz auflöst.

Was nun zunächst die Lehre betrifft, so muß die Union zwar nicht die alten Dogmen abstract negiren, sondern dieselben zu höherer Form der Wahrheit erheben. Durch ihre geschichtliche Entwickelung waren die altprotestantischen Kirchen dahin gekommen, daß ihr Unterschied aus den Gemüthern gewichen schien. Sonst wäre die Union nicht möglich gewesen, die der Geist des Freiheitskrieges, die Autonomie des Geistes ins Leben rief. Der Begriff der Union war daher, daß sie die altprotestantischen unterschiedenen Kirchen als Momente einer Einheit zu setzen hatte. Indem sie gleich anfangs diesen ihren Begriff nicht realisirte, regte sich der altprotestantische Geist, der Unterschied wieder. Wie die altprotestantische Trennung im kirchlichen Gebiet mit der politischen Trennung Deutschlands zusammenhängt, so erwachte auch mit der Restauration die religiöse Reaction. Der Begriff der Union ist derselbe der Philosophie, deren Aufgabe gleichfalls ist, unterschiedene Bestimmungen zu vermitteln oder vielmehr, sie durch sich selbst vermitteln zu lassen; aber die Union ist bis jetzt noch nicht dahin gelangt und hält den alten deutschen Erbfehler der Spaltung fest. Die Union ging jedoch aus dem Pathos der Einheit der Nation hervor. Dieselben Bestimmungen, welche wir politisch in der Bundesacte articulirt finden, erscheinen auch in der Kirche: Einheit und Aufopferung, insofern die beiden Kirchen ihren Unterschied in der Union aufgeben.

Wie muß nun die Verfassung in Folge dessen umgebildet werden? Ehe wir dies erörtern, fragen wir, was überhaupt Verfassung sei? Was ihr Wesen und Begriff? Ein Gemachtes bloßer Parteien und Personen kann sie nicht sein. Indem diese sich mit ihr zu thun machen, ist sie bereits schon da,

hat irgend eine Form und Gestalt. Selbst wenn es so erscheint, als wäre die Verfassung ein Werk der Individuen, so ist dieselbe doch ein Product vorhergegangener Entwickelung. Sie ist nie das Werk Einzelner, sondern das allgemeine Werk der Zeit und Bildung des Volks. Alle Verfassung, politisch wie religiös, gehört dem Volke an. Man kann sagen: sie ist die sittlich-rechtlich bestimmte Gestaltung des politischen und religiösen Lebens des Volks. Dazu reicht eine Partei nicht aus, so religiös und fromm, so gelehrt und frei, so verständig und moralisch sie sein mag. Die Parteien sind meistens Extreme, die wie jetzt, die kirchliche Entwickelung mehr zu hindern als zu fördern scheinen. Denn diese besteht grade darin, daß sie über die Parteien übergreife. Die kirchliche Entwickelung der Landeskirche würde die Parteien zu Paaren treiben, würde sie umbilden, zu Momenten herabsetzen. Unsere kirchlichen Parteien, so sehr sie über die Unbrauchbarkeit und das Mangelhafte der alten Kirchenverfassung schreien, halten doch diese aufrecht, wie die alte Kirchenverfassung sie. Beide fallen mit einander. Die Union der evangelischen Landeskirche ist allein der Entwickelung fähig, und gerade gegen diese sträuben sie sich. Eigentlich ist nicht die Union schuld daran, daß man die Bekenntnisse der vormaligen lutherischen und reformirten Kirchen weder abschaffen noch vermischen und umbilden, sondern ganz heterogen und verschieden erhalten, und doch zugleich behaupten will, daß die Union auf der wesentlichen Uebereinstimmung der alten Bekenntnisse beruhe — sondern die Kirchenverfassung ist schuld daran, daß sie, wie die Union es fordert, noch keine Umbildung erlitten hat. Es müßte erörtert werden, ob die symbolischen Schriften innerhalb der Union überhaupt gelten können, wie weit und inwiefern, ob die Geistlichen verpflichtet werden können, denselben gemäß zu lehren; die Parteien müßten in den Kampf hereingezogen werden, damit sie zum Bewußtsein über sich kommen. Sie würden erfahren, daß Symbole überhaupt nicht blos zu negiren sind, noch die Kirchenlehre zu verwechseln ist mit dem Bekenntniß, und dieses zu identificiren mit dem Glauben, und alles das mit der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarung; — sie würden erfahren, daß dies alles umzubilden ist durch den Geist, der es flüssig macht, und

dadurch sein Selbstbewußtsein, welches in den Tiefen des religiösen Lebens arbeitet, offenbart.

Die alte, aber noch immer geltende Kirchenverfassung ist ein Gemisch von Kirchlichem und Staatlichem in einem Sinne, daß beides sich nicht wohl mit einander vertragen kann. Wenn Kirche und Staat in dieser Verfassung zwar nicht ganz mit einander zusammenfallen, so ist doch so viel gewiß, daß die Kirche im Staate fast absorbirt ist. Ein bloßes Staatsinstitut, eine bloße Religionsgesellschaft ist die Kirche noch immer nicht, wie so Viele sie gern betrachten und sie gern haben möchten. Aber sie ist noch weiter davon entfernt, ein rein politisches Institut zu sein, aller Mitwirkung des Staats entnommen zu sein, wie viele Andere das gern sehen würden. Man hat die alte Consistorialverfassung, namentlich Schleiermacher, schon längst als einen bloßen Durchgangspunkt angesehen, und ich glaube, es ist Zeit, daß es endlich zu einer wirklichen Landeskirche komme, welche im Unterschiede vom Staate, zugleich mit demselben in lebendiger Einheit und Vermittelung, sich als eine eigentliche Staatskirche erweise. Der Staat kann weder ohne die Kirche, noch diese ohne den Staat sich weiter entwickeln. Im ersten Falle hätte die Kirche in der politischen Verfassung gar keine Stelle und kein Recht, aber wurde von der Entwickelung des Staatslebens ausgeschlossen, gegen dieses reagiren, wie die Altlutheraner; im letzten Falle würde die Kirche sich in bloße Gemeinden auflösen, und würde vom Staate zuletzt völlig absorbirt werden. Es ist wirklich ungereimt, wenn man meint und will, daß Kirche und Staat sich ganz unabhängig von einander weiter entwickeln könnten. Es versteht sich dann von selbst, daß in Betreff der Kirchengewalt das Patronatrecht nicht länger in Verbindung sein sollte mit privatrechtlichem Eigenthum, so wenig als Justiz- und Polizeigewalt, welche, wie jenes der Kirche, dem Staate angehört und nicht in Händen von Unterthanen sein dürfte.

Die Verfassung der lutherischen Kirche von der Reformation bis zum Befreiungskriege war eine Mischung von Episkopal-, Territorial und Collegial-Consistorialverfassung; die

der reformirten Kirche Presbyterialverfassung; letztere erstreckte sich jedoch blos auf einzelne Gemeinden, sich nicht zur universellen Verfassung der Kirche erhebend. Dies sind die kirchlichen Elemente, welche die Union vorfand. Diese hatte die Aufgabe, sie nicht bestehen zu lassen, sondern sie innerlich zu uniren und daraus ein neues Verfassungsleben zu bilden, nämlich aus der Ineinanderbildung der Synodal-, Consistorial- und Presbyterialverfassung. Dazu müßten die Stände, Lehrstand, Fürst und Volk, wie sie seit der Reformation in der Kirche heißen, zu einem gesetzgebenden Körper verschmolzen werden, namentlich das Volk, das bis zum Freiheitskriege eben so wenig kirchlich als politisch zu seinem Rechte gekommen war. Nehmen wir nun jene altprotestantischen Elemente und dazu die Kategorien aus dem Befreiungskriege zusammen, und werden diese in der Kirche lebendig und wirksam, werden sie als Elemente, zu lebendiger Einheit und Thätigkeit vermittelt, so möchte sich daraus für die Kirche dasselbe ergeben, was aus dem Kriege für den Staat resultirte: das Bedürfniß repräsentativer Verfassung. Und zwar muß diese Verfassung eine nationale werden und eine evangelisch-deutsche Nationalkirche sich bilden. Es gab bisher keine allgemeine evangelische Kirche, sondern blos besondere evangelische Kirchen, in jedem Territorium für sich, getrennt von der Kirche des andern Landes. Soll die Union eine nationale sein und wirklich eine Folge der Einheit im Befreiungskriege, so muß die evangelische Kirche auch die Einheit der besonderen evangelischen Kirchen sein. Wenn die Union in mehreren deutschen Staaten eingeführt ist, so reicht das noch nicht hin; es müssen die kirchlichen Behörden dieser Staaten auch zu einer Gesammtheit zusammentreten können, damit die Union eine nationale Angelegenheit werde. Ist auch vom deutschen Bunde noch das Volk ausgeschlossen, so ist er doch eine politische Einheit deutscher Fürsten. Analog dem wünschten wir zunächst eine kirchliche Einheit der Fürsten und eine einheitliche nationale Verwaltung der Kirche. Aber das ist nicht genug. Wir haben gesehen, der deutsche Bund ist so lange unvollkommen, bis das Volk in den Bund aufgenommen wird. Dasselbe müßte kirchlich geschehen und das Volk selbstbestim-

mend in die Kirche eintreten. Zur Union gehören in Betreff der Verfassung alle die genannten Elemente; so bleibt die kirchliche Selbstbestimmung nicht blos die der einzelnen Gemeinden, sondern wird auch die der allgemeinen Kirche und damit eine öffentliche Angelegenheit. In der Repräsentativverfassung des Staates sind die politischen Gewalten dasselbe, was in der Kirche der Fürst, der Lehrstand und das Volk ist. Und wie jene Gewalten zwar unterschieden sind, aber zugleich innerlich sich mit einander vermitteln, so müßten auch in dem neuen Verfassungsleben der Kirche diese alten protestantischen Stände die lebendigen Mächte und Glieder der neuen Verfassung der unirten Kirchen bilden, während jetzt die altprotestantische Consistorialverfassung im Widerspruche mit der Union steht, die es nicht einmal dazu hat kommen lassen, daß in den Ständeversammlungen die Kirche vertreten wird. Jene Elemente, die in der altprotestantischen Kirche vereinzelt waren, würden nun zu einem kirchlichen Organismus zusammenwachsen. Der Lehrstand bestimmte früher sich selbst nach der Episkopalverfassung, der Fürst nach der Territorialverfassung, das Volk als blos einzelne Gemeinde nach der Presbyterialverfassung, jedes auf Kosten der andern, der altprotestantischen Sonderung gemäß. Es bestimmte sich nicht die Kirche, sondern nur ein einzelner Stand; Ständewesen herrschte in der Kirche, wie im Staate. Nun aber nach der neuen Verfassung der Union würde nicht die Kirche von einem einzelnen Stande bestimmt, sondern bestimmte die Kirche sich selbst, in jene Stände sich unterscheidend und gliedernd und aus dieser Gliederung als die fortwährende Einheit selbstthätig sich erzeugend. So hätte sich die Kirche durch das Princip der Autonomie und Freiheit des Geistes verjüngt und selbst bestimmt, so wäre sie nicht minder selbstständig und frei, wie der Staat, der über sie als altprotestantische Kirche Herr geworden ist. Sie wäre religiös ein Gegenbild des Staates, die religiöse Freiheit ein Seitenstück der politischen, den Staat nicht unterdrückend, wie die katholische Kirche, noch von dem Staate unterdrückt, wie die protestantische, sondern in freier lebendiger Einheit gingen beide Hand in Hand. Sie wären beide dieselbe Idealität und Freiheit.

Dann wird auch die unirte Kirche sich mit der Wissenschaft versöhnt und alle Conflicte gelöst haben, denn nun schließt sie nicht die Wissenschaft und freie Untersuchung aus, sondern macht sie zu einem ihr nothwendigen Lebenselement. Das wird, aus der geschichtlichen Entwickelung hervorgehend, die schöne Zukunft der evangelisch-unirten deutschen Nationalkirche sein. Aber diese Zukunft ist nicht erreichbar, ohne daß auch der Staat diese Zukunft erlebt. Man spricht jetzt allgemein, daß die Kirchen- und Schulangelegenheiten von den Regierungscollegien getrennt, und jede Provinz von einem besondern Consistorium mit einem Bischof an der Spitze verwaltet werden solle. Es ist ein richtiges Gefühl der Regierung, daß die Episkopalverfassung gegen das altpolizeiliche Consistorialwesen sich geltend machen soll. Jedoch darf sie nicht in der ausschließlich altprotestantischen Weise eingeführt werden, sondern müßte in der neuen Verfassung blos ein wesentliches Moment bilden. Will man der Kirche aufhelfen, will man ein schöneres Leben der Kirche herbeiführen, so muß man es in diesem Sinne wollen, in dem Sinne der Repräsentativverfassung der Kirche. Will man aber diese, so muß man auch die Repräsentativverfassung des Staates wollen. **Hic Rhodus, hic salta!** Entweder — oder. Man mache sich nicht Illusionen, spreche von kirchlichem Leben und wolle das kirchliche Leben ohne ein neues, frisches politisches Leben des Volks. Provinzialständische Verfassung im Staate und Synodal- und Presbyterialverfassung in der Kirche passen nicht wohl zu einander. Entweder Territorialverfassung und altprotestantische Trennung im kirchlichen und provinzialständische Verfassung und Ständewesen im politischen Leben, oder Synodal- und Presbyterialverfassung in der Kirche und constitutionelle Verfassung im Staate. Nun wähle man, und wähle rein, nicht aber „die gemischten Loose.“

Sechs und dreißigste Vorlesung.

Wissenschaftlicher Begriff des Staates bei Kant und Fichte. — Bei Schelling. — Bei Hegel. — Unterschied der geschichtlichen und philosophischen Auffassung des Staates. — Restauration der Staatswissenschaften: Haller. — Adam Müller. — Stahl. — Bonald. — Benjamin Constant. — Thibaut: Ein neues deutsches Gesetzbuch. — v. Savigny: Vom Beruf unserer Zeit. — Abstract geschichtliche Ansicht — Abstract philosophische Ansicht. — Kritik beider Ansichten. —

Wir entwickelten mit dem Staate und der Kirche immer zugleich das Bewußtsein, welches sowohl die Naturrechtslehrer, als die Politiker und Philosophen besonders seit der Reformation über jene substanziellen Mächte des Lebens erarbeiteten, und mehr oder weniger wissenschaftlich erfaßten und aussprachen. Wir nehmen nun dies in Betreff der Neuzeit wieder auf. Wir waren in dieser Beziehung bis zu Fichte gekommen, welcher das Ich als Ideal- und Realgrund alles Wirklichen an die Spitze der Philosophie stellte, und die Consequenz aus der Kantischen Lehre zog. Dadurch, daß er das unbekannte Ansich des Dinges in das Ich verlegte, hatte die Philosophie eine andere Wendung genommen; sie war aus der Sphäre der Substanz in die des Selbstbewußtseins herausgetreten, und suchte aus diesem das Wirkliche zu entwickeln. Wie Fichte das Ich aus freier Selbstbestimmung durch das Nicht-Ich beschränken läßt, so stellt er an das im Staate lebende Individuum die Forderung, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Andern zu beschränken. So ist der Wille nur als einzelner gefaßt, welcher dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist. Dieser ist die bloße Nothwendigkeit, jener die Freiheit, welcher in denselben verwandelt werden muß, damit Menschen zusammenleben können. So wird ihm der Staat zu einer Zwangsanstalt, welche nur die Aufgabe hat, das Recht der Einzelnen zu erzwingen. Ist aber die Nothwendigkeit im Staate Wille, so ist sie zugleich Freiheit,

und es kommt nun darauf an, diese Nothwendigkeit zugleich zu fassen als die Einheit ihrer selbst und des Willens, d. h. des Einzelnen. So faßt nun Schelling den Staat als die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, welche er in der Geschichte findet, die den Staat verwirklichen soll. Das Wollen der praktischen Vernunft verwirklicht sich bei ihm zur Willkür als dem zum Object gewordenen Freiheitsacte, welcher aber der Nothwendigkeit zu dienen gezwungen ist. So entsteht das Recht, und aus der Rechtsverfassung die weltbürgerliche Verfassung, das Element der Geschichte. Die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit in derselben ist nach Schelling wieder nur durch ein Höheres denkbar, durch die Vorsehung, welche sich als die ewige Einheit durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte hindurchzieht, aber als der gemeinschaftliche Grund der Harmonie der Freiheit und Intelligenz unbekannt bleiben soll. Die Geschichte ist zwar eine allmählig sich enthüllende Offenbarung Gottes, aber kann nie vollendet werden. Ist der Staat nach Kant und Fichte durch den Vertrag zu Stande gekommen, so wird er bei Schelling ein Product der Geschichte; seine Ansicht vom Staat ist die historische. Da nun die Geschichte eine zwar allmählige, aber nie sich vollendende Offenbarung Gottes in der Zeit sein soll, so kann der Staat als Product der Geschichte ebenfalls nie vollendet werden. Daher bleibt es in Beziehung auf den Staat beim Sollen; es ist in ihm ein unendliches Streben vorhanden, die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit zu verwirklichen, aber dieses Streben selbst kann nie zur Wahrheit werden. Das Princip des Staats soll verwirklicht werden, wird aber in der That nie vollkommen realisirt; es soll im Staate fortgeschritten werden, aber es wird niemals fortgeschritten, denn jeder Schritt zum Ziele kann nur mit dem Bewußtsein geschehen, noch unendlich weit davon entfernt zu sein, d. h. ihm niemals näher zu kommen. Dies liegt in der Form der Nothwendigkeit, an welcher Schelling in jener Einheit festhält, und welche er abstract zu Grunde legt. Von der Freiheit nicht idealisirt, ist und bleibt sie das unvordenkliche Sein in Allem, was im Staate als das unmittelbar Vorhandene und Positive erscheint. Hegel hebt diese abstracte Grundlage, die Schelling nicht wirklich zu vermitteln weiß, auf, und

zeigt, daß der Staat nicht die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit ist in der Form des Seins, der seienden Vernunft, sondern in der Form des Bewußtseins, der selbstbewußten Vernunft. Damit tritt erst die philosophische Ansicht von Staat hervor, welcher, statt eines bloßen Products der Geschichte, auch die Geschichte als ein Product seiner erscheinen läßt. Das im Staate unmittelbar Vorhandene, das Positive, wird nicht blos negirt, aber auch nicht firirt, sondern selbstbewußt umgebildet. Das geschichtlich Gegebene im Staate ist blos die Seite der Erscheinung der Idee des Staates, die nicht blos als Sein wirksam ist, sondern frei und selbstbewußt. Damit kehrt sich das Schellingsche Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit um: die selbstbewußte Vernunft und Freiheit im Staate ist keine Folge der seienden Vernunft, sondern umgekehrt, die Idee der Freiheit greift über die Form ihrer geschichtlichen Erscheinung über, hebt die Abstraction der Nothwendigkeit als ihren Grund auf, und der Staat wird zu einem Reiche des Geistes, worin der Mensch seine selbstbewußte Vernunft erkennt.

Die geschichtliche Ansicht von Staat blieb nicht allein Eigenthum der Philosophen, sondern wurde auch von Juristen und Historikern begierig aufgenommen. Alle, welche glaubten, in Betreff des Staates rückwärts blicken zu müssen, schlossen sich an dieselbe an. Insofern wir anerkennen, daß das Positive im Staate berechtigt ist, müssen wir auch der geschichtlichen Ansicht Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Das Verhältniß dieser und der philosophischen ist nur das: daß jene mit dieser in Conflict gerathen muß, sobald sie sich gegen die weitere Entwickelung des unmittelbar Gegebenen sträubt und, dem Begriff der Geschichte selbst zuwider, die Geschichte willkürlich abbricht. Dadurch wird der Staat und sein gegenwärtiges Leben auf die Vergangenheit zurückgeführt, und das äußerliche Entstehen des Staates mit seiner innern Natur selbst verwechselt. Da nun die Staaten vielfach durch äußerliche Macht, Unterwerfung und dergleichen entstanden sind, so muß consequent der Staat auf diesen Zustand zurückgebracht werden. Weil zugleich von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß wir in christlichen Staaten leben, so geht man bis zu deren Entstehen in den Zeiten nach der Erscheinung des Christenthums zurück, und kommt gewöhnlich auf das fränz

tische Reich als das Muster eines christlichen Staates. So wird das Wesen des Staates gar nicht erkannt und begriffen, ja es muß deshalb als ein Nichtseinsollendes erscheinen, das nicht naturgemäß, sondern künstlich gemacht ist. Der Staat gilt nach seiner lebendigen und bewußten Gegenwart als nicht berechtigt, sondern als Etwas, das restaurirt werden muß. Von diesem Gedanken geht die Hallersche Restauration der Staatswissenschaften aus. Wir werden schon vermuthen können, was diese Restauration bedeuten soll, nämlich: das öffentliche Staatsrecht in das Privatrecht zu verwandeln. Es giebt hiernach gar keinen Staat nach seiner allgemein vernünftigen Idee, nach seiner politischen und geschichtlichen Entwickelung, denn Haller fixirt diese gleich in ihrem Anfange. Der Fürst ist derjenige Privatmann, welcher Inhaber aller Staatsgewalten ist, der gesetzgebenden, der ausübenden, und selbst der richterlichen, dem das Privatrecht des Staates allein zukommt. Der Fürst soll nach ihm alle diese Gewalten nicht durch Uebertragung besitzen, sondern weil er sie privatrechtlich erworben hat. Haller begreift nicht, daß die abstracte Lehre der Besitzergreifung und Formirung nicht auf die substanzielle und concrete Natur des Staats angewendet werden darf, sondern nur da, wo man Sachen vor sich hat. Er sieht nicht ein, daß man nicht einmal eine ganze Gattung von Dingen in Besitz nehmen kann, viel weniger Ausflüsse der Gattungsthätigkeit des Menschen, des Geistes, wie die verschiedenen Staatsgewalten. Haller will nun diese privatrechtliche Natur der Staatsgewalt auch beweisen; aber der ganze Beweis besteht darin, daß er sie den natürlich geselligen Zustand nennt, welchen er als den wahren bezeichnet, und den er dem künstlich-bürgerlichen als dem unwahren entgegensetzt. Die ganze geschichtliche Natur des Staats wird auf sein Entstehen, auf seine Naturwüchsigkeit beschränkt und seine weitere geschichtliche Entwickelung als unwahr, künstlich bezeichnet.

Der Staat ist blos anfangs geschichtlich. Im Entstehen des Staates ist sein Recht noch kein anerkanntes. Diese Anerkennung muß aber erfolgen, und geschieht freilich auf natürliche Weise, durch Kampf und Gewalt, durch Unterdrückung mancher Art. Der Staat entsteht nach Haller auch durch Anschluß des Schwächeren an den Stärkeren, in der Absicht, von ihm geschützt

zu werden. Dieser Stärkere ist der Fürst, dem alle Staatsgewalt zukommen, der sie aus seiner eigenen Kraft haben und besitzen soll. Dies ist aber so wenig die wahre Natur des Staates, oder gar der ausgebildete Staat, daß derselbe hier vielmehr erst anfängt, sich zu gestalten. Besitzt der Fürst alle Staatsgewalten durch privatrechtlichen Erwerb, so ist dieser kein Ausfluß aus dem Staate selbst, kein substanzielles Recht des Staates, sondern vielmehr ein Privatrecht gegen den Staat, welcher gegen den Fürsten gar kein Recht hat. Der Staat ist nicht die allgemeine Einheit, welche sich im Fürsten individuell und persönlich zusammenfaßt, sondern er ist Privatperson, gegen welche das Allgemeine des Staates selbst rechtlos erscheint. Der Wille des Fürsten ist daher nicht der Wille des Staates, sondern diesen ausschließend, und die Staatsbeamten sind nichts weiter, als bloße Diener des Fürsten, die er nach Willkür wählen und entlassen kann. Die Gesetzgebung ist und kann nichts weiter sein, als eine bloße Instruction, wie man Recht sprechen soll. Der Fürst würde nur solche Beamten wählen, die servil sind, und den Liberalen den Zutritt zu allen Aemtern versagen; fänden sich aber dergleichen schon als Beamte vor, so müßte er sie kraft seines Rechts entlassen, ohne Prozeß, ohne richterliche Entscheidung. Haller giebt den Fürsten den guten Rath, sich ihre ursprüngliche Stärke zu bewahren und sich in ritterlichen Künsten zu üben, die Domainen nicht als Staatsgut zu betrachten, sondern als Privateigenthum zu benutzen.

Zu der historischen Ansicht bekennt sich auch Adam Müller in seinen Elementen der Staatskenntniß. Er faßt aber das Geschichtliche nicht so eng, wie Haller, sondern dehnt es auf das Objective des Staats, auf die Seite der Institutionen aus. Er geht von dem Burke'schen Satze aus: daß, da die Zwecke des Gemeinwesens nicht durch eine Generation erreicht werden können, der Staat nicht blos eine Verbindung zwischen den gegenwärtig lebenden Menschen ist, sondern auch zwischen denen, die gelebt haben und noch leben werden. Der Besitz und alles, was erworben werden kann, wird erblich und wird geschichtlich durch das Erbe erhalten. Daher ist der Fürst geschichtlicher oder Erbfürst, und mit ihm der Adel nothwendig Geburtsadel. Und da zum Besitz und Erbe nicht blos Personen gehören, sondern

auch ganz besonders Sachen, so sollen auch diese geschichtlich sein. Die Sachen, sagt Adam Müller, haben eine geschichtliche Natur und Entwickelung, wodurch sie wie zu einer lebendigen Person werden, mit welcher der Mensch, ihr zeitiger Nießbraucher, wie in einer Ehe leben soll. Daher kann es nicht befremden, daß Majorate und das Lehnwesen von ihm als wahrhafte göttliche Institutionen bezeichnet werden. Haller beschränkt das Geschichtliche des Staats auf die Person des Fürsten, dessen Entstehen er mit seiner inneren Natur verwechselt; Adam Müller erweitert es auf den Stand. Beide halten consequent am historischen Lehnsstaate fest.

Stahl schließt sich, aber weniger consequent, an sie an und faßt, wie Haller, die fürstliche Gewalt als den Inbegriff aller Staatsgewalten. Diese Gewalt stammt nicht vom Volke, sondern von Gott, wie sie in der göttlichen Idee des Staates begründet sei. Die Herrschaft ist ein Amt, und geht nur so weit, als das Amt selbst. Da nun der Fürst und die Regierung unmöglich die einzelnen Kreise des Volks so genau kennen, als nöthig ist, um sie zu beherrschen, und als das Volk sie selbst kennt, so muß die Herrschaft ergänzt werden. Es wird daher eine Vertretung gefordert, aber nicht etwa als eine Garantie gegen mögliche Uebergriffe über das Amt, sondern nur um der Ergänzung willen. Dadurch wird die Schranke, welche die Herrschaft als Amt an der Unkenntniß aller Lebenskreise hatte, aufgehoben; die Regierung gelangt zur Kenntniß derselben und wird unumschränkt. In Stahl ist der Fortschritt gegen Haller und Adam Müller nicht zu verkennen, denn er kommt wenigstens auf die Anerkennung einer Volksvertretung, obwohl er noch den Fürsten als erblichen Inhaber aller Gewalten ansieht. Beides verträgt sich aber nicht zusammen. Solche Herrschaft von Gott schließt jede Vertretung aus und bedarf keiner Ergänzung, ja diese alterirt das Amt. Man sieht, Stahl möchte den historischen Lehnsstaat mit dem modernen Rechtsstaate vereinigen. Allein es kann ihm nicht gelingen; es muß bei ihm Alles zur Carricatur werden. Eine Einheit ist ohne wirkliche Umbildung des Lehnsstaates in den modernen nicht möglich und bleibt äußerlich, wie die Verbindung des hölzernen

Beines mit dem gesunden Leibe. Die Ansicht, daß die fürstliche Gewalt unmittelbar der Inbegriff aller anderen, persönliche Herrschaft ist, die dann doch wieder der Ergänzung bedürftig sein soll, widerspricht sich. Im Staate soll Einheit des Herrschers und der Beherrschten sein. Statt Einheit findet er Entzweiung und Spaltung, welche nicht sein soll. Obwohl die Einheit nicht mehr vorhanden ist, war sie doch einmal im ungetrübten Glauben. Die Spaltung soll erst seit dem Sündenfall entstanden sein, im Paradiese war die Einheit. So kommt bei Stahl in die geschichtliche Ansicht der Glaube hinein, und zwar der unmittelbare Glaube, welcher Herrscher und Beherrschte zur Einheit zurückführen soll. Diese bleibt daher unmittelbar, ist nicht durch Vermittelung des Staates, denn dieser, anstatt Einheit, soll vielmehr Entzweiung des Herrschers mit den Unterthanen sein. Durch den Staat können sie nicht erzeugt werden, sondern nur durch den Glauben und durch Formen, die mit einem solchen unmittelbaren Glauben zusammenhängen, durch theokratische, patriarchalische Formen.

Die Berührung des französischen und deutschen Lebens und die gegenseitige Rückwirkung der Ereignisse in beiden zeigt sich auch in der Rechtsphilosophie. Die Franzosen haben ihren Haller in Bonald erhalten, der in seinem Werke „Législation primitive" den wichtigen Satz, daß in der Natur überall ein Verhältniß von Ursach, Mittel und Wirkung stattfindet, entwickelt und auf den Staat anwendet. Das Verhältniß, wie es die Natur gestaltet, soll auch das gesellige Menschenleben bilden. Ursach ist der Fürst, Mittel die Regierung, und Wirkung ist das Volk, das Wohl des Volkes. Diese Elemente des Staates sind nur dann vollkommen constituirt, wenn ihre Träger inamovibel, d. h. erblich sind, und deshalb die Bestimmtheit und Festigkeit der gesellschaftlichen Ordnung vom Erbthum abhangen. Die gesellschaftliche Gewalt wird im Fürsten erblich, die Regierung im Adel, das Volk in sich selbst. Bonald sieht den Adel als die natürliche Pflanzschule für die Regierung, besonders für die öffentlichen Ministerien an, hält es jedoch für staatsklug, den Adel stetig aus dem Bürgerstande zu recrutiren. Ihm tritt Benjamin Constant im Princip entgegen, und macht gegen den historischen Staat den Gedankenstaat geltend, welchen er

als politische Organisation vertheidigt. Die verfassungsmäßigen Gewalten sind nach ihm die königliche, die vollziehende, die repräsentative und richterliche Gewalt. Er bemerkt: man werde darüber erstaunen, daß er die königliche Gewalt von der vollziehenden unterscheide. Allein diese bisher so vielfach mißkannte Unterscheidung sei von der größten Wichtigkeit, ja vielleicht der Schlüssel jeder politischen Organisation. Auch die Municipalgewalt müsse von der vollziehenden, wie von der königlichen unterschieden werden. Benjamin Constant schließt sich in seinen politischen Betrachtungen an Clermont Tonnère an, bei dem die Keime seiner Ansicht zu suchen sind. Dieser sagt nämlich: Es liegen in der monarchischen Gewalt zwei getrennte Gewalten, die vollziehende, bekleidet mit positiven Prärogativen, und die königliche, welche von religiösen Ueberlieferungen und Erinnerungen unterstützt wird. Benjamin Constant greift dies auf und entwickelt es. Er nennt die drei politischen Gewalten, so weit man sie bisher gekannt habe, nämlich die vollziehende, gesetzgebende und richterliche, drei Federn, welche jede an ihrer Stelle zur allgemeinen Bewegung zusammenwirken müssen; aber wenn diese Federn aus ihrer Stelle gerückt, sich kreuzen, an einander stoßen und sich hemmen, so bedürfe es einer Kraft, um sie wieder an ihre Stelle zurück zu versetzen. Diese Kraft müsse außerhalb jener Gewalten liegen, denn liege sie in einer derselben, so würde sie dieser dienen, die anderen zu zerstören; sie müsse daher einigermaßen neutral sein, damit ihre Thätigkeit überall eintreten könne; wo es nöthig sei, müsse sie schützen und wiederherstellen, ohne feindliche Gesinnung gegen eine der Gewalten. Die constitutionelle Monarchie habe den großen Vorzug, daß sie diese neutrale Gewalt in der Person des Königs schaffe, der schon von Ueberlieferungen und Erinnerungen umgeben und mit einer Macht der Meinung bekleidet sei, welche seiner politischen Gewalt als Grundlage diene. Das wahrhafte Interesse dieses Königs sei nicht, daß eine Gewalt sich auf Kosten der andern geltend mache, sondern daß alle Gewalten sich unterstützen, verstehen und in Uebereinstimmung wirken. Die gesetzgebende Gewalt ruhe in den repräsentativen Versammlungen mit der Sanction des Königs, die vollziehende in den Ministern, die richterliche in den Gerichtshöfen. Der König stehe in der

Mitte dieser drei Gewalten, als eine neutrale und vermittelnde Macht, mit dem vollen Interesse, das Gleichgewicht derselben aufrecht zu erhalten. Die königliche Gewalt könne nicht an der Stelle der anderen Gewalten wirken, worin eben der Unterschied zwischen der absoluten und der constitutionellen Monarchie, und der Unterschied des historischen und des Rechtsstaates bestehe. Der Fehler fast aller Verfassungen liege darin, daß sie keine neutrale Macht geschaffen, sondern den Inbegriff der Autorität, mit der sie bekleidet sein müsse, in eine der thätigen Gewalten verlegt habe. — Benjamin Constant sieht die königliche Gewalt gewissermaßen als die richterliche der übrigen an, und betrachtet in diesem Sinne die englische Verfassung. Es werde hier kein Gesetz ohne Mitwirkung des Parlaments gegeben, kein Act ohne die Unterschrift eines Ministers vollzogen, kein Urtheil anders als durch unabhängige Gerichtshöfe gesprochen. Aber nachdem diese Vorsichtsmaßregeln genommen, mache die königliche Gewalt allem gefährlichen Kampfe ein Ende, und stelle die Harmonie unter den Gewalten wieder her. Wenn die Wirksamkeit der vollziehenden Gewalt unregelmäßig sei, so entlasse der König die Minister; wenn die Thätigkeit der repräsentativen Gewalt verderblich werde, so löse der König die Kammern auf; werde endlich die Thätigkeit der richterlichen widrig, arte sie in unnachsichtliche Härte aus, so mäßige der König dieselbe durch sein Begnadigungsrecht. Benjamin Constant bemerkt jedoch, daß die englische Verfassung die Neutralität der königlichen Gewalt mehr factisch als gesetzlich aufstelle; daß in dieser Verfassung sich ferner einige königliche Prärogativen finden, die mit der Neutralität der königlichen Gewalt selbst unverträglich seien, welche daher den constitutionellen Verfassungen anderer Staaten nicht zur Regel dienen dürfen. Aus allem geht hervor, daß Benjamin Constant den historischen Staat als die Voraussetzung des Rechts- und Gedankenstaats ansieht, besonders in Betreff der königlichen Gewalt, und darum schon die Umbildung des erstern in den letztern für nothwendig erachtet, während Stahl diese Einheit ohne die Umbildung will — was ein Unding ist, ein Monstrum. —

Gleich nach dem Befreiungskriege entspann sich ein Kampf unter den Juristen, welcher den Gegensatz des historischen und

des philosophischen Staates zum Inhalt hatte. Er wurde von Thibaut angeregt, der patriotisch, der Zeit und Bildung gemäß, ein neues Gesetzbuch wünschte. Dagegen erhob sich v. Savigny in seiner Schrift: „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung" und sprach selbst einem gebildeten Volke die Fähigkeit ab, seine rechtlichen Zustände selbstbewußt zu erfassen und gesetzlich zu articuliren. Savigny leugnet damit dem Volke die freie Form seines Geistes, das Selbstbewußtsein ab. Er bekennt sich ein Feind aller neueren Gesetzbücher zu sein, welche keine lebendigen Rechtsquellen seien. Jeder weiß, daß das wirkliche Recht, gleichviel ob noch im Werden begriffen, oder schon gesetzlich articulirt, im Menschen fortwährend lebendig ist, daß der Mensch das Gesetz reproducirt und darum als Recht erzeugt, daß er das lebendige Gesetz selbst ist. Das Recht ist nicht blos lebendig als unmittelbare Sitte und Gewohnheit, sondern ist auch als Gesetz lebendig. Der Mensch, welcher das Gesetz weiß und darnach handelt, thut was recht ist: er erzeugt und verwirklicht das Recht, dieses ist dadurch wirklich lebendig. Das Gesetz ist das selbstbewußte Product der Sitte und Gewohnheit, und wird fortwährend reproducirt. Wenn nun die Production des Rechtes auf die Zeiten der römischen Republik beschränkt wird, wie das Savigny thut, so können andere Völker, die das römische Recht bei sich aufgenommen haben, nur dadurch productiv erscheinen, daß sie jenes Recht umbilden. Zur Bildung des Rechts soll die stetige Entwickelung einer Nation gehören, und daraus folgen, daß Nationen, die fremdes Recht aufnehmen, sich nicht stetig entwickelt haben. Zu diesen Nationen gehört auch die deutsche. Es ist aber bedenklich, die Nation als sich entwickelnd zu fassen, sich dadurch das Recht bilden zu lassen, und alsdann einer Nation die stetige Entwickelung, die ja ihr Begriff ist, und damit die selbstständige Rechtsbildung abzusprechen. Savigny sucht sich in Betreff der deutschen Nation aber zu helfen. Er sieht bei dieser wenigstens particuläre Rechte, Local-, Provinzialrechte, sich entwickeln. Da die Nation als solche aber kein Recht bildet und aus sich erzeugt, kann es natürlich nach ihm auch kein nationales Gesetzbuch geben.

Was nun das eigentliche Wesen und Princip der Entwickelung einer Nation oder die Kraft dieser Entwickelung betrifft, so sollen wir dieselben nicht wissen können. Natürlich! Die Form des Wissens, des Selbstbewußtseins, wodurch das Recht zum Gesetz wird, ist nicht die Form der Entwickelung der Nation. Diese entwickelt sich aber nicht bewußt, sondern unbewußt, und ebenso ist die Rechtsentwickelung bewußtlos. Darum nennt Savigny das Volk ein Naturganzes, und das Recht ein positives, das nicht abhängig von menschlicher Weisheit und Willkür ist, das schon längst in einer Regel vorhanden ist, ehe es zum Bewußtsein kommt. Es ist richtig, wenn Savigny sagt, daß im Recht der Wille herrsche. Allein dabei kommt es darauf an, was man unter Willen versteht. Auf eine Untersuchung des Willens in Betreff des Rechtes läßt Savigny sich nicht ein, ähnlich wie Montesquieu und Rousseau in der Politik. Er faßt den Willen als unbewußt, was unthunlich ist, da sich das Selbstbewußtsein von dem Willen nicht trennen läßt. Der Wille kann zwar im Leben und in der Welt dem Bewußtsein, dem Denken und Wissen vorhergehen, aber ist nicht ohne dieses, das vielmehr Princip des Willens ist. Ehe ich etwas ins Werk setze, bedenke ich es zuvor, und wenn ich alle Möglichkeiten erwogen habe, fasse ich den Entschluß, es auszuführen. Durch den Willen wird das Denken zur Absicht, der Begriff zum Zweck, wohin der Wille ohne Denken niemals kommen kann. Da Savigny die theoretische und praktische Intelligenz trennt, deren Einheit erst der Geist und das Princip des Rechts ist, so bleibt ihm das Entstehen des Rechts und des Staats ein unergründliches Geheimniß. Ist nicht das Recht ein Product selbstbewußter Menschen? Kann das Positive einen andern Sinn haben, als von der selbstbewußten und wollenden Intelligenz gesetzt zu sein, von dem Geiste, der im Volke lebendig ist und wirkt? Savigny meint zwar ebenfalls, daß nicht ein Einzelner das Gesetz giebt, sondern derselbe den Geist des Volks als allgemein vernünftigen Willen über sich erkennt, so daß das Gesetz diesem Willen gemäß ist, wenn er sagt: das Recht ist im Volke und für das Volk. Aber es entsteht nach ihm unbewußt, wie die Sitte und die Sprache. Man findet beides vor, das ist richtig; es wäre aber todt ohne

das Selbstbewußtsein, sobald nicht Menschen die Sprache lernten und die Sitte übten. Kann man das noch Sprache eines Volkes nennen, die es nicht mehr spricht, oder deutsche Sitte, die keiner mehr kennt? Es gehört sowohl das Subjective, als das Objective zur Sprache, zur Sitte und Recht, denn nur in dieser Einheit ist der Geist des Volkes Quelle und Ursprung derselben. Da nun Savigny die Bildung des Rechts nicht ins Bewußtsein fallen läßt, und das Bewußtsein des Einzelnen nur im Gegensatz gegen das Volk kennt, so ist ihm dieses eine unsichtbare Einheit, welche sich in sichtbarer Erscheinung offenbart, und der Staat eine bildliche Gestalt der Volkseinheit als deren äußere Erscheinung. — Der Staat soll die höchste Stufe der Rechtserzeugung, aber zugleich nicht auf das Recht beschränkt sein. Savigny begeht den Fehler, daß er den Staat auf die Rechtssphäre einschränkt; er ist kein Politiker, sondern Jurist. Das läßt sich schon aus seinem Zurückgehen auf die römische Rechtsbildung erkennen, die mehr einen privatrechtlichen Charakter hatte, als einen öffentlichen und politischen. Wenn er auch unserm Volke den Beruf zur Gesetzgebung absprechen, denselben nur im Alterthum erblicken wollte, so hätte er in Betreff der Staatenbildung mehr die griechischen Politiker zum Muster aufstellen können. So viel Savigny von Volk und dessen Geist spricht, so wenig erkennt er denselben, weil er das Volk als ein Naturganzes, nicht als ein Geistesganzes faßt. Was ist der Volksgeist, wenn er nicht persönlich wird, wenn er nicht Individuen finden soll, die ihn verstehen und selbstbewußt erfassen? Savigny kennt die allgemein geistige, selbstbewußte Persönlichkeit nicht als die Quelle des Gesetzes, welche sich in constitutionellen Staaten in der gesetzgebenden Gewalt kund giebt. Diese muß ihm daher blos äußerlich und formell, ja unberechtigt und willkürlich erscheinen; er muß die Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten verwerfen, und dem Geiste der Neuzeit fremd sein und bleiben, so lange er das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung des Geistes verkennt. Er ist ein ausgezeichneter Rechtsalterthumsforscher, aber kein Politiker des modernen Staates.

Der historischen Ansicht von Recht und Staat, die sich dadurch charakterisirt, daß sie in allem objectiven, sittlichen Leben die Autonomie des Geistes verleugnet, stellt man die philosophi-

sche Ansicht entgegen. Indeß ist diese im gewöhnlichen Sinne nicht weniger abstract, als jene. Sieht die historische Schule von der selbstbewußten Form des Geistes im Recht und Staate ab und läßt nur das Unbewußte gelten, so hebt dagegen die gewöhnliche philosophische Ansicht das Selbstbewußtsein hervor, macht dieses allein zum Herrn und Meister der Welt und zur Quelle des Rechts und des Staates. Die historische Ansicht giebt dem Selbstbewußtsein nicht sein Recht; denn es soll das Rechtsleben erstarren machen: das Gesetz, das lebendige Recht fixirend, soll sich nicht weiter entwickeln und fortbilden können: die entgegengesetzte philosophische Ansicht verwirft das bewußtlose Entstehen des Rechts und des Staates, hält an dem freien Selbstbewußtsein fest, dasselbe fixirend, erhebt das Subjective auf Kosten des Objectiven, so daß der Staat nicht unbewußt entstehen soll, sondern bewußt. Die historische Ansicht hält hartnäckig an dem geschichtlichen Werden des Staates fest, die philosophische hebt dasselbe und damit alles Geschichtliche auf. Wir nennen sie daher besser die ungeschichtliche Ansicht, als die philosophische. Das Selbstbewußtsein ist zwar ein allgemeines, jedoch abstract; es ist blos die Form des Geistes und der Vernunft, noch nicht der Geist selbst. Wenn der einzelne, seiner selbstbewußte Mensch Princip des Staates sein soll, kann dieser nur durch den Entschluß und Willen vieler einzelnen Individuen, durch deren Einwilligung zu Stande kommen. Dann wäre der Staat ein freiwilliger Verein vieler Menschen zu gemeinsamen Zwecken, d. h. eine Gesellschaft. Wenn durch freie Uebereinkunft eine Gesellschaft gestiftet wird, so kann sie sich ebenso wieder auflösen. Jeder, wie er nach Gutdünken eintrat, vermag ohne Weiteres wieder auszutreten. Der Staat aber hat auf uns und unsere Constituirung nicht gewartet, sondern war da, ehe wir einwilligten und ohne unsern Willen. An die Einrichtung und Ordnung der Gesellschaft bin ich gebunden, so lange ich will, an die Gesetze des Staats aber, ich mag wollen oder nicht. Kommt doch nicht einmal ein Verein zu Stande, ohne daß der Einzelne den gemeinsamen Willen des Vereins anerkennt und den seinigen aufgiebt, um viel weniger der Staat. Schon daraus folgt, daß das Selbstbewußtsein nicht Princip des Rechts und des Staats sein kann. Man nennt die Einwilligung, wodurch der Staat auf diese Weise

zu Stande kommen soll, gewöhnlich Vertrag, und definirt den Staat als einen Vertrag mehrerer Menschen zur Erreichung gemeinsamer Zwecke. Einen Vertrag kann der Mensch schließen, mit wem er will und über was er will, es ist in ihm die subjective Willkür, das Belieben anerkannt. Darum ist diese Ansicht von Staat so sehr verbreitet und beliebt, weil sie leichtfaßlich und verständlich ist. Die Menschen fassen stets das Abstracte zuerst, und gehen dann bei weiterer Bildung fort zum Concreteren. Es ist leichter, wenige Bestimmungen zum Begriff zusammenzufassen; es ist leichter, das Feste und Widerspruchlose aufzunehmen und zu behalten, als mehrere und oft entgegengesetzte Begriffe in Einen zu verbinden. Der Vertrag hat den Schein der Substanzialität, und daher die Meinung für sich, daß der Staat durch ihn constituirt werden könne. Denn es ist ein gemeinsamer Wille im Vertrage, und beide einzelne Willen, welche ihn geschlossen haben, sind an ihn gebunden. Ruft man Viele auf, einen Vertrag einzugehen, damit der Staat da sei, so werden Alle antworten: Der Staat ist schon da. Er hat nicht auf uns gewartet, bis es uns einfalle, daß er sei: er ist, soll nicht erst werden. Worüber wollen sie auch einen Vertrag eingehen? Ueber Dinge, Sachen, über die man als über äußerliche Dinge einzig einen Vertrag eingehen kann? Nein, sondern über ihre Freiheit und Persönlichkeit, über ihren Glauben und ihre Rechte, alles Dinge, welche unveräußerlich sind und über die daher kein Vertrag zu schließen möglich ist. Der Vertrag fängt mit dem Willen des Einzelnen an, aber der Staat, als der allgemeine Wille, faßt den besondern Willen des Menschen als Recht und Pflicht gesetzlich in sich.

Wird der Staat auf den Vertrag gegründet, so führt dieser zur Nothwendigkeit und zum Zwang, so daß derjenige, welcher ihn bricht, zu seiner Beobachtung genöthigt und gezwungen werden kann. Indem der Einzelne auf Grund des Vertrages in einen Staat tritt, thut er schon das Gegentheil von dem, was er meint. Er glaubt frei zu handeln, aber er thut sich Zwang an, er glaubt seine Freiheit gewahrt, legt aber vielmehr seiner Willkür einen Zaum an. Will der Einzelne in seiner Freiheit und Selbstbestimmung keine Nothwendigkeit anerkennen, so geräth

er gerade durch den Vertrag in die äußerste, schlechteste Nothwendigkeit. Es ist solche Ansicht nicht besser, als wenn ich in dem Urtheil: „der Bürger ist ein Mensch", das Prädicat „Mensch", also die Gattung, äußerlich zum Individuum hinzutretend denke, während doch der Bürger nichts ist, wenn er nicht Mensch ist. Der Staat, welcher durch den Vertrag von der Willkür ausgeht, wird zu einer unfreiwilligen Einrichtung, weil in der Nothwendigkeit die Freiheit fehlen, und diese ohne jene sein soll. Wie die geschichtliche Ansicht das Selbstbewußtsein, die freie Form nicht anerkennt, so verwirft die ungeschichtliche Ansicht das bewußtlose Entstehen des Rechts und des Staates. Das Selbstbewußtsein ist zwar ein Allgemeines, aber abstract, es ist nur die Form des Geistes, nicht die wirkliche Vernunft und der Geist selbst; es ist ein Ideelles, nicht wirklich Substanzielles. Das Letztere finden wir in der historischen Ansicht, aber unbewußt; beides gehört zum Staate, beide sind wesentliche Momente desselben, aber nicht Principe. Indem die geschichtliche Ansicht die bewußtlose Nothwendigkeit zum Princip macht, so wird sie eben deswegen getrieben, in der Feststellung des Rechts das Selbstbewußtsein anzuerkennen, womit ihr Princip zum Moment wird. Indem die ungeschichtliche Ansicht das Selbstbewußtsein, die Freiheit des Einzelnen zum Princip erhebt, wird sie dadurch ebenfalls getrieben, die Ordnung eines Ganzen und damit die Nothwendigkeit anzuerkennen, womit auch ihr Princip ein Moment wird. Beide Ansichten bringen zuletzt das Gegentheil von dem heraus, was sie beabsichtigen: die eine wird von der Nothwendigkeit zur Freiheit, die andere umgekehrt von der Freiheit zur Nothwendigkeit gedrängt. Keine der beiden Ansichten kann ihre Consequenz ertragen; jede weiß von der andern nur, als von etwas, das nicht sein soll, als von einer Abstraction, die sie aber nicht beseitigen kann. Die Abstraction der Nothwendigkeit ist der Zwang, die der Freiheit die Willkür; die geschichtliche Ansicht sieht in der Freiheit nur diese, die ungeschichtliche in der Nothwendigkeit blos jenen. Beide wissen deshalb Nothwendigkeit und Freiheit nicht zu vereinigen; jede hält entweder an der einen Bestimmung, oder an der andern fest, und macht dieselbe zum Princip; die entgegengesetzte soll nicht sein, aber sie dringt sich auf und macht sich geltend, keine kann sich

derselben erwehren. So widerspricht jede sich selbst, indem sie das Andere, Entgegengesetzte weder abzuweisen noch zu überwinden vermag. Die eine geht von der Nothwendigkeit aus und endigt in der Freiheit, die andere von der Freiheit und gelangt zur Nothwendigkeit, beiden fehlt die vermittelte Einheit. Jede ist und bleibt mit der andern entgegengesetzten unfreiwillig und deshalb äußerlich behaftet, wird und ist nicht innerlich vermittelt; die Freiheit bleibt äußerlich und ist deshalb nicht berechtigt, sondern zu verwerfen, und die Nothwendigkeit, ebenfalls äußerlich, ist unberechtigt, Zwang, Noth, in die man sich trotz aller Freiheit fügen muß. Keine schließt die andere aus; aber zum Staate gehört beides, auf gleichberechtigte Weise: der Staat ist die große Nothwendigkeit der Freiheit. Indem beide Ansichten das nicht erkennen, müssen sie, wenn sie glauben, am Ziele angelangt zu sein, umkehren: so ist dies ein ewiger Cirkeltanz ohne Resultat und Ruhe, ein Spiel des Menschen mit sich selbst. Die wahre philosophische Ansicht hebt jene Abstraction der geschichtlichen und ungeschichtlichen Ansicht auf, und faßt die entgegengesetzten Principien als Momente einer und derselben Einheit, schließt weder die Freiheit noch die Nothwendigkeit vom Staate aus, noch weiß sie in ihm das Objective von dem Subjectiven getrennt.

Es ist nun weiter zu sehen, wie sich der Zwang und die Freiheit gegenseitig im Laufe der Begriffsentwickelung verhalten. Die Frage läßt sich nicht ablehnen, sie macht sich von selbst: was zwingt die Menschen zum Staate, da sie doch selbstbewußt und frei den Vertrag eingehen sollen? — Man sagt, die Noth, und bestimmt sie näher dahin, daß die Noth des Bedürfnisses das Zwingende sei. Von einem alten Römer wird erzählt, daß er seinen Söhnen befohlen habe, ein Bündel Stäbe zu zerbrechen, und da dies keiner vermocht, der Vater jedem einen einzigen gereicht, den sie mit leichter Mühe zerbrachen. Daraus zog er die Lehre, daß der Einzelne schwach, aber im Bunde mit Anderen stark sei. So würde es auch dem Einzelnen im Staate, obgleich er ein selbstbewußtes und freies Wesen sei, nicht wohlgehen, wenn er den Connex mit Anderen aufgeben oder nicht in diesen treten wolle. Sein Wohl sei bedingt durch das Zusammenleben mit seines Gleichen, und der Mangel, welcher

ihn dem Tode nahe bringe, zwinge ihn zum Vertrage. — Wenn aber die Noth ihn zwingt, so entsteht wieder der Staat nicht aus der Freiheit, sondern aus der Bedürftigkeit des Menschen, der ohne alle Verbindung mit allen jämmerlich leben und sterben müßte. Er sieht ein, daß das Wohl, die Existenz des Einzelnen von dem Wohle Aller abhänge, und der Einzelne und Alle nur in diesem Zusammenhange zu subsistiren vermögen. Die Noth führt sie zusammen zu äußerlicher und rechtlicher Sicherheit; sie fühlen sich jetzt glücklicher und können im gemeinsamen Verkehr sich helfen, einander das Leben erleichtern. Dieser Staat, als eine Gemeinsamkeit des Lebens zum Wohl und Nutzen der Menschen, ist der Nothstaat, der hier blos als Mittel zum Zweck erscheint, welcher das Wohl und die Subsistenz des Einzelnen ist. Der Staat ist daher nicht Selbstzweck, er hat keine Unendlichkeit und Allgemeinheit in sich; sondern die Endlichkeit, der bedürftige Mensch ist Zweck des Staates. Wenn nun dieser in Gefahr geräth, so kann sich der Einzelne nicht für ihn aufopfern, denn er und alles, was mit ihm und seinem Bedürfniß zusammenhängt, sein Geld und Gut, ist Zweck des Staates. Das ist die trostloseste Ansicht vom Staate, erfunden von dem ausgeprägtesten Egoismus, der nicht die ewige Idee des Staates erkennt, sondern als seine Kategorien, Bedürfniß, Wohl, Genuß, Sicherheit des Eigenthums und des Lebens im Munde führt. Diese Bestimmungen gehören zwar auch zum Staate, sind aber bloße Mittel, und werden als solche vom Staate im Frieden und Kriege gebraucht; ja selbst das Leben fordert der Staat, raubt dem Einzelnen die Bedingung zum Genuß und bestätigt die Endlichkeit desselben durch jene Forderung. In solchen Staaten, deren letzter Zweck das Leben und seine Annehmlichkeiten sind, herrscht blos gegenseitige Noth und Spannung, eine allgemeine Aengstlichkeit, wie man durch das Leben kommt; da pochen Aller Herzen nur für ihr Wohl, und Aller Augen sehen scheel und mißtrauisch auf die Fortschritte und das Glück der Anderen. Ist nach dieser eudämonistischen Theorie der Staat für den Menschen nichts weiter, als die Sphäre seines Wohles, so kommt es ihm blos darauf an, sein Glück zu machen, mag das geschehen, wie es will. Gebt mir jährlich hunderttausend Thaler Renten, ich will sie verzehren, wo ihr

wollt; zeigt mir die Aussicht auf Gewinn und Erwerb, in welchem Winkel der Erde es auch sein mag, ich will hier und dort glücklich sein. Was soll ich mit den Worten: Vaterland und Staat, wenn sie mir nicht bieten, was ich zu meinem Glücke bedarf, wenn sie nicht für mich sorgen? Ist nicht die ganze Welt mein Vaterland, mein Mutterstaat? Sind nicht alle Staaten dazu da, das Wohl des Einzelnen zu befördern? Wo es mir wohlgeht, da ist mein Vaterland, da ist der rechte, der weiseste Staat. Der Mensch wird in einem solchen Staate von einem Staatsbürger zur Privatperson herabgesetzt, hat für nichts Anderes Sinn, als für den Nutzen, für das, was seine Bedürfnisse befriedigt, was ihm einen gesteigerten Genuß bereitet. — Die materiellen Interessen nehmen alle Gedanken in Anspruch, und regen die leiblichen und seelischen Kräfte des Menschen auf. Er muß thätig sein und arbeiten, muß formiren, speculiren und combiniren, damit es ihm wohlgehe, ja er muß sich formiren und sich selbst die Form der Allgemeinheit geben. Dazu nehmen noch die Bedürfnisse diese Form an, und werden unendlich vervielfältigt, drängen sich dem Menschen unwiderstehlich auf, und lassen ohne deren Befriedigung sein Leben unglücklich erscheinen. Denn was gehört nicht Alles in unserer verfeinerten Zeit zum Leben? Was bedarf der Mensch nicht Alles? Da der Einzelne Zweck ist, begehrt er nicht blos zu leben, sondern gut zu leben, und darum haschen die Menschen nach Mitteln, welche diesen Zweck befördern: Handel, Industrie, Gewerbe, alles an sich löbliche Dinge, werden Zweck an sich, und bringen die Ungleichheit hervor; denn durch die Bildung und die Art der Arbeit werden die Bedürfnisse ungleich, und erhalten verschiedenen Werth; der formirende Verstand ist erfinderisch, und da nicht alle gleich an Verstand sind, sondern einer immer geschickter, fleißiger, bemittelter ist als der andere, da immer wiederum einer mehr Glück als Verstand besitzt, so entsteht das Jammern und Klagen um das verlorene Paradies, aus dem die Schwächeren und weniger Glücklicheren vertrieben worden seien. Unverdienterweise kann es dem Menschen trotz aller Fähigkeit und Thätigkeit unglücklich gehen, während es dem weniger Arbeitsamen wohlgeht. Darin zeigt sich recht die Endlichkeit und Zufälligkeit die-

ses Zweckes und das Unzureichende dieses Staates; denn da er den Einzelnen zum Zweck hat, müßte es jedem wohlgehen, und jeder so viel haben als der andere, und Alle viel haben, damit es ihnen recht gut gehe. Anstatt der Gleichheit ist aber allenthalben Ungleichheit, anstatt des Wohles Aller ist Ueberfluß auf der einen und Mangel auf der andern Seite. Der eine hat mehr Glück als der andere, formirt sich mehr, arbeitet mehr, ist geschickter als der andere, erwirbt mehr. Die Ungleichheit erzeugt den Trieb, es dem Andern gleich zu machen, und scheinen zu wollen, was der Reichere ist, und dieser hat wieder den Trieb der Ungleichheit, sich auszuzeichnen vor Anderen durch Reichthum und Vermögen aller Art. Dies geht selbst in die Vorstellung über, und Bücher, wie „Die Kunst in sechs Wochen reich zu werden", sind Erscheinungen, die darin ihren Grund haben.

Indem die natürlichen und die eingebildeten Bedürfnisse sich mehren, wird die Ungleichheit denen, welche sie nicht befriedigen können, unerträglich, und daraus entsteht das Bedenken, daß der Staat doch nicht die Sphäre des Wohles sei, sondern daß die ganze Menschheit an einem Grundmangel leide, und einer Reorganisation bedürfe. Eigentlich sollte es in dem Staate jedem wohlgehen. Der Einzelne soll Zweck sein, und es geht ihm schlecht: Diese Ungleichheit soll nicht sein, sondern die Gleichheit. — Welche Gegensätze in der Welt! die größten Glücksgüter und die bitterste Armuth in volkreichen Städten. Sind wir nicht Alle Menschen, und sind nicht alle Menschen einander gleich? Warum soll der Arme Noth leiden und der Reiche prassen dürfen; da es doch anders sein könnte, wenn dieser von seinem Reichthum an den Armen abträte, damit dieser auch zum Lebensgenuß käme? Da der Staat aber die Ungleichheit erzeugt hat, so soll der Staat nicht sein, sondern der natürliche Zustand, in dem allein Gleichheit zu finden sei. Dies ist die Consequenz des Noth- und Verstandesstaates, in dem der Einzelne Zweck ist. Wem es wohlgeht, wer vollauf zu leben hat, dem ist dieser Staat als Schutzanstalt privatrechtlicher Verhältnisse genehm; wem es schlecht geht, der sieht den Staat für kein Wohl, sondern für ein Uebel an. So ist der Staat den Eudämonisten Mittel zur Sicherheit des Eigenthums und des Lebens-

genusses — für die Unglücklichen, die nichts besitzen und doch leben müssen, eine Schranke des Lebens und Genusses, eine Anstalt für das Wohl einiger Privilegirten, nicht Aller, wie er es sein müßte. Der Staat täuscht die Erwartung, und reicht, anstatt das Brod an Alle zu vertheilen, dem einen Steine, und dem andern Brod. Der Zweck, das Wohl der Menschen, wird durch ihn, das Mittel, nicht erreicht. So entsteht die Vorstellung, daß, wenn die vom Glücke Bevorzugten an dem gegenwärtigen Zustande festhalten, das eine Sünde sei wider den Geist, der die Menschen zusammenführte, der die gleiche Befriedigung des Genusses forderte, und nie in eine Ungleichheit eingewilligt habe. Es sei daher den Menschen nicht zu verargen, wenn sie sich verbinden gegen die Ungleichheit, und jeden durch bessere Vertheilung der Güter in den Genuß seiner Menschenrechte versetzen wollen. So bildet sich endlich consequent aus jener falschen Idee des Nothstaates die Vorstellung des Socialismus und Communismus.

Sieben und dreißigste Vorlesung.

Socialismus und Communismus. — Stein. — Die Constitutionen von 1791, 1793 und 1795. — Proletarier. — Babeuf. — St. Simonisten. — Bazard. — Louis Blanc. — Proudhon. — Cabet. — Robert Owen. — Fourier. — Phalange. — Phalansterium. — Unterschied des englischen und französischen Communismus. — Dialectische Entwickelung und Betrachtung desselben. — Persönliches Eigenthum. — Idee der Persönlichkeit. — Allgemeines Eigenthum. — Reformistes, Egalitaires, Ikaristes. — Enfantin.

Es gehen von Zeit zu Zeit unter den Menschen Schreckbilder um, mit denen sie ihre Phantasie anfüllen. Bald sind es die Jesuiten, vor denen man sich fürchtet, deren Propaganda uns von allen Seiten umstricken soll; bald ist es eine andere Propaganda, eine politisch-demokratische, zu deren Erforschung eigene Commissionen niedergesetzt werden — Phantome, die sich gewöhnlich in Nichts auflösen. Ein anderes ist es mit dem Communismus*). Wir hören das Wort täglich, jede Nummer einer Zeitung bringt uns Nachricht von communistischen Umtrieben, Arbeiter-Unruhen, ja theilt wohl auch einige Lehren der Communisten mit. Aber diese sind so unbestimmt und verworren, daß wir an einen guten Erfolg des Communismus nicht glauben können, und doch vernehmen wir wieder, daß derselbe reißende Fortschritte mache; wir wissen, wie die englische und französische Regierung auf ihrer Hut sind, wie schon 1839 ein communistischer Aufstand in Paris gewesen; erinnern uns des Darmès'schen Attentats auf Louis Philipp, und des Attentats Quenissets, eines Bekenners des Communismus, auf das Leben eines königlichen Prinzen; wir hören, wie die Communisten Zusammenkünfte und Berathungen halten, eigne Journale herausgeben und Schriften

---

*) Vergleiche: Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

mit dieser Tendenz erscheinen lassen. Auch unserem Vaterlande rückt derselbe von Tage zu Tage näher. In der Schweiz erscheinen communistische Schriften, welche besonders auf Deutschland berechnet sind, und die Rheinische Zeitung bezeichnet in einem Artikel, „über die politischen Parteien in Deutschland" als die Aufgabe unsers Jahrhunderts, „den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie aufzuheben und Einheit im Staate zu schaffen." „Erst dem neunzehnten Jahrhundert sei es vorbehalten, das ganze Volk zu emancipiren; erst jetzt würde eingesehen, daß die Herrschaft der Majorität nicht Volksherrschaft sei, daß der Staat einig, nicht getheilt sein dürfe, wenn er die Allgemeinheit sein soll"; d. h. bis jetzt ist in der Vertretung ein Unterschied des Volkes gewesen, indem die Einzelnen, insofern sie Interessen haben, vertreten würden, dagegen die übrigen, die größte und zahlreichste Klasse der Staatsbürger, die Aermeren und Arbeiter nicht, da sie nichts besitzen. Wenn nun im eignen Vaterlande sich solche Meinungen kund geben: dürfen wir feiern und die Hände in den Schooß legen? Ist es da nicht Pflicht, zur Lösung dieser Frage zu arbeiten, und uns mit den socialistischen und communistischen Ideen vertraut zu machen, sie mit dem Gedanken zu durchdringen, und selbstbewußt ihnen entweder beizutreten oder schlagfertig ihnen zu begegnen?

Man betrachtet gewöhnlich die Deutschen als die theoretische Nation, als ein Volk des Gedankens, bestimmt, seine Kämpfe in der Wissenschaft abzuthun, und auf dem Wege sogenannter organischer Entwickelung weiter zu schreiten, während man den Engländern und Franzosen vorzugsweise die Aufgabe der That zuspricht. Dies liegt darin, daß diese Völker sich national entwickelten und einig sind, während wir uns provinziell bilden und ein getrenntes Ganzes ausmachen. Dort hat daher das ganze Volk seine Vertretung in den Parlamenten und Kammern, bei uns nur die Provinzen. Dort ist der Staat die Gesinnung des ganzen Volkes, bei dessen Veränderungen und Entwickelungen es sich betheiligt weiß, hier nur der Beamten und seit einiger Zeit auch aller Gebildeten. Dazu kommt noch, daß jedes dieser Völker, sowohl das englische als das französische, eine politische Revolution gehabt haben, während wir in der Reformation nur eine religiöse hatten, welche zwar auf

die Politik ihre Rückwirkung äußerte, aber doch auf einer religiösen Basis beruhte und die Politik nicht selbstbewußt zum Zweck hatte, vielmehr von dieser abstrahirte. Durch die Reformation wurde der religiös-freie Mensch, durch die Revolutionen der politisch-freie geboren. Zog der Protestant sich zwar nicht aus der Welt zurück, und suchte nicht durch unnatürliche Gelübde derselben zu entfliehen, so ließ er doch im Glauben den Gegensatz von Religion und Welt bestehen, ohne ihn vermitteln zu können. Die Kirche war ihm eine göttliche Ordnung, und der Staat auch. Da jedoch die erstere zugleich eine weltliche Seite hat, kam es fast dahin, die Kirche vom Staate absorbiren zu lassen. Der Protestant war ferner nur zu gleichgültig gegen den Staat und jede Staatsform; wenn man ihn nur glauben ließ, was er wollte, so war er ein ruhiger Unterthan, und kümmerte sich wenig um Politik. Ein entgegengesetztes Resultat hatte die Revolution; sie ging aus dem Katholizismus und der absoluten Monarchie hervor, und sprengte die Bande, in denen beide Richtungen den Geist gefesselt hielten. Indem man alle Unterschiede nivellirte und die trennenden Schranken in der bürgerlichen Gesellschaft niederriß, fiel auch die Schranke zwischen Laien und Priester; die katholische Religion wurde Landes verwiesen und das Volk der Religion für nicht bedürftig erklärt. Natürlich wurde auch jede Verschiedenheit des Lebens im Staate verwischt, dieser aber selbst als die Wirklichkeit des Lebens erhalten und nach Art des Vertrages constituirt. Die natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen wurden proclamirt, und Freiheit und Gleichheit als Schilder der Constitutionen von 1791, 1793 und 1794 ausgehängt. Das Princip wurde jedoch selbst wieder beschränkt durch das Erforderniß einer bestimmten Staatsabgabe. Wer diese aufbringen konnte, war citoyen actif; wer das nicht zu thun im Stande war, hatte keine politischen Rechte. So gering auch die Summe gestellt war, fanden sich doch sehr Viele, die ausgeschlossen waren von der liberté, égalité et fraternité. Das stimmte nicht mit der Constitution von 1791, wonach die Souverainität der Nation zukommen sollte, und demnach kein Theil der Bürger von der Staatsgewalt ausgeschlossen werden durfte. Mit dem Ausschluß entstand wieder politische Ungleichheit gegen das Princip der Revolution, und der Grund derselben war der

Besitz. Es kam zu dem Unterschiede und Gegensatz der Besitzer und der Nichtbesitzer oder Proletarier, das politische Recht war an den Besitz geknüpft. Robespierre bestimmte dagegen in der Constitution 1793 vom 24. Juni als die alleinige Basis der nationalen Repräsentation das Volk. Jeder Bürger, welcher ein halbes Jahr lang in einem Canton gewohnt hatte, durfte wählen. Damit war die Gleichheit hergestellt, aber der Besitz blieb doch, wie zuvor, anerkannt, und damit war die Ungleichheit immer wieder möglich. Diese kam denn auch bald wieder in der Constitution von 1795 an den Tag, wenngleich die Abgabe, die gefordert wurde, seine Persönlichkeit in der höchsten Angelegenheit des Staates geltend zu machen, gering war. Nach dieser Constitution wurden die Bürger in citoyen actif und citoyen unterschieden. Es war wieder der Besitz, welcher die Bürger politisch trennte, und dies ist in Frankreich bis auf den heutigen Tag der Fall. Die Theilnahme der Bürger am Staatsleben ist freilich durch den Besitz bedingt, denn das Vermögen ist ein wesentliches Moment des Staates selbst. Die Gleichheit ist demnach im Staate unerreichbar. Sie muß daher auf anderm Wege, auf socialem Wege versucht werden. Wir finden dies Streben schon im Jahr 1796, als das Directorium den Census höher stellte. Das Princip der Gleichheit fing an, statt politisch, sich communistisch zu äußern. Babeuf sammelte die Proletarier um sich, in der Ueberzeugung, daß die politische Staatsform das Princip der Gleichheit nicht verwirklicht habe. Er ging von dieser Gleichheit aus, und wollte derselben gemäß das Eigenthum vertheilen, wollte Stimmfähigkeit für alle, Genuß für alle, Gleichheit in allem. Er wollte deshalb das Directorium durch eine Verschwörung stürzen und das Princip der Revolution, die Gleichheit, in der alleräußersten Consequenz geltend machen. Der Plan Babeufs wurde zwar vereitelt, aber doch die Idee der Gleichheit des Eigenthums socialistisch als Princip aufgestellt. Die Ungleichheit des Eigenthums und damit die Persönlichkeit desselben sollte nicht mehr sein und gelten. Das Directorium selbst wurde bald gestürzt von Napoleon, der das Volk von seinen inneren Kämpfen abzog, die Gedanken auf die zahlreichen und glänzenden Siege lenkte und in der Armee die Bahn anwies, wo weder nach Herkommen und Geburt, noch nach

Vermögen gefragt wurde, wo nur der Muth des Mannes galt, und jeder, der sich auszeichnete, zu hohen Ehren gelangen konnte. Unter Napoleon war das Militär zum ersten Stande des Staates geworden, hatte sich unvermerkt über die Uebrigen erhoben und das Princip der égalité alterirt. Wer nun in der Armee sein Glück nicht gemacht hatte, oder nicht machen wollte, wem die Ehre des Soldaten nicht genügte, suchte auf dem Wege des Handels Reichthum und dadurch Ansehen zu gewinnen. Napoleons Continentalsperre begünstigte dieses Bestreben, und so traten alle Unterschiede des Lebens wieder ein: unter dem Vorwand, die inländische Industrie zu heben, gelangten Kaufleute und Fabrikanten zu unermeßlichen Reichthümern; je reicher jene wurden, desto schmerzlicher mußten sie es empfinden, daß der Krieg ihre Glücksgüter bedrohe und die Armee höher stehe, als andere friedliche Bürger. Da wird Napoleon bei Leipzig geschlagen, er muß sich über den Rhein zurückziehen und muß nicht lange darauf seinem Throne entsagen, Frankreich und Europa für immer verlassen. Die Armee wird reducirt, der Krieg hört auf, die Schranken der Ehre werden geschlossen; man avancirt nicht mehr nach Muth, Tapferkeit und Kenntniß, sondern nach Geburt, Rang und Ancienneté. Der alte Invalide weiß noch recht gut, wie die Revolution ihn ergriffen hat, wie die Erklärung der Menschenrechte ihn sammt vielen Tausenden mit sich fortriß, wie sie Alle freudig in den Kampf gingen gegen die Ausländer, um das, was sie sich errungen hatten, zu vertheidigen. Er war ein citoyen, frei und gleich mit jedem Andern in politischer Hinsicht gestellt. Er sieht jetzt eine andere Welt vor sich; die schon reichen Fabrikherren verschlingen mit ihrer Industrie die Interessen der Ehre, für die er unter seinem großen Kaiser gekämpft, vernichten und verkehren die égalité, die er gegen die Alliirten vertheidigt. Und er, der so viele Schlachten gekämpft, der mit Ruhm Bedeckte, wird jetzt von der épicerie verächtlich behandelt, und muß, um nur zu leben, nachdem er das Leben so vielmal in ruhmwürdigem Kampfe auf das Spiel gesetzt, bei dem Fabrikanten um Arbeit bitten. Das drückt ihn hart, und um so mehr, als zu diesem erniedrigenden Gefühl noch die äußere Noth hinzutritt: denn der Fabrikherr ist abhängig von Handelsconjuncturen und von jezeitigem

Zustande des Weltmarktes, muß daher bald viel fabriciren und bedarf dann vieler Arbeiter, bald wenig und hat dann auch weniger Arbeiter nöthig; bald kann er seine Fabrikate theuer verkaufen, und kann alsdann auch den Arbeitern einen angemessenen Lohn geben, bald muß er sie wohlfeil geben und sieht sich daher gezwungen, auch die Arbeiter geringer zu belohnen. So ist es früher nicht gewesen, zur Zeit des Terrorismus und unter Napoleons Fahnen. — Diese Betrachtung lenkt ihn auf die Bourbonsche Königsfamilie und deren Restauration des ancien régime, und läßt in ihm den Gedanken entstehen, daß der Staat und die Regierung namentlich an seinem Unglück schuld seien. Er hat die zuversichtliche Hoffnung, wenn diese gestürzt sei, würde eine edlere Regierung sich seiner annehmen und ihm politische Rechte verleihen. Eine weitverbreitete Verschwörung hatte viele Gebildete zu einer festgegliederten Opposition gegen die Regierung vereinigt und dieselbe in den Julitagen gestürzt. Die Wünsche des Proletariers schienen am Ziele zu sein; auf den Ruf der Angesehensten, wie Lafayette's und Lafitte's, hatte er sich unter die Waffen gestellt und die Soldaten des Königs besiegen helfen. Man gab ihm die Petarde in die Hand, als man ihn brauchte, und entwaffnete ihn wieder, als die Gefahr vorüber war. Dadurch war aber der Proletarier zum Bewußtsein seiner Kraft gekommen, und da er wieder in seinen Erwartungen getäuscht wurde, sagte er sich von dem treulosen tiers-état, von dem juste-milieu los, und gedachte der Kraft, die er bisher in ihrem Interesse verwendet, nun zu seinem eignen Vortheil zu benutzen. Seit der Julirevolution fangen die Proletarier an, sich als einen besonderen Stand zu wissen, und werden auch von den Schriftstellern, wie Proudhon, Louis Blanc und Anderen, als die „la plus malheureuse et la plus nombreuse classe" gefaßt, die in dem übrigen Volke, namentlich den Besitzern, ihre Todfeinde erblickt, sich von ihnen sondert, gegen sie mißtrauisch ist, und auf alle Weise gegen sie machinirt. Den Weg dazu wiesen ihnen die St. Simonisten, namentlich Bazard, der vor vielen Tausend Menschen Vorlesungen über das System seines Meisters, des unglücklichen Grafen St. Simon, hielt, welcher noch sterbend auf die Partei der Arbeiter hinwies, denen die Zukunft angehöre. Darin war die jetzige Vertheilung der

Güter als der Grundmangel und das Hauptunglück der Mensch- heit dargestellt, zu dessen Abhülfe St. Simon die neue social- Wissenschaft erfunden habe. Dem Proletarier war diese Lehre sehr willkommen, hier erkannte er die Rechtfertigung seiner Wün- sche. Während er vor der Julirevolution noch auf den Staat gehofft hatte, wurde dieser jetzt für überflüssig und den Menschen nur beschränkend erklärt. Der Proletarier faßte ihn gern so, da die letzte politische Revolution ihn wieder aus der Charte ausge- strichen, seine Berechtigung nicht anerkannt, und nicht im min- desten seine Wünsche berücksichtigt hatte. Er glaubte zuerst sich mit der politischen Vertretung begnügen zu müssen und sah in dieser den Schlußpunkt aller seiner Rechte und Forderungen. Aber wurde denn dadurch sein Elend gemildert? Wozu soll ihm die Vertretung, wenn er nicht die dazu erforderliche Bildung be- sitzt? Und wie soll er sich dieselbe erwerben, wenn er im Schweiße seines Angesichts sein Brod essen, und nicht einmal das Noth- wendigste erübrigen kann, um es auf seine Ausbildung zu ver- wenden? Das also ist das erste, was geschehen muß; ehe der Proletarier an den Staat denken kann. Der Staat und seine Verfassung muß ihn gleichgültig lassen und kann ihm gleich- gültig sein; der Hauptzweck ist: wie er zum Besitz und zur Bil- dung gelange. Mag es unter einer despotischen Herrschaft ge- schehen, mag es in der absoluten Monarchie, oder der Republik geschehen, die Verfassung hat auf jenes Princip keinen Einfluß. Der Proletarier, in diesem Streben befangen, ist nicht politisch, eben so wenig wie der Protestant in seinem Eifer für Gewissensfreiheit, son- dern bloße Privatperson, an die der Staat gar nicht heranreicht, ja dieser bleibt ihm sogar ganz äußerlich gegenüber stehen. Jedoch bei näherer Betrachtung ergiebt sich, daß der Staat einen wesentlichen Einfluß auf die Privatperson hat, und sie in ihrem individuellen Streben beschränkt. Da nun für ihn der Staat nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, da er sich ihm als ungenügend zur Realisirung des höch- sten Zweckes, der Gleichheit im Genuß, Arbeit und Leben er- weist, da er ganz äußerlich und zufällig für dieses Streben der Person erscheint, so ist er auflösbar und kann ganz zerstört wer- den. Wir Alle leben gegenwärtig in einem Staate; haben wir aber das Streben der Gleichheit, so muß der Staat über den Haufen geworfen und muß die bürgerliche Gesellschaft, das so-

ciale Leben, organisirt werden *). Das ist die höchste Spitze des Socialismus, der Communismus, der sich von jenem wie

*) Der Socialismus, wie es schon im Worte liegt, geht weniger vom Staate aus, als von der Gesellschaft; oder vom Staate insofern, als derselbe auf dem Vertrage beruhen soll, dessen Grund und Element der Einzelne ist, während das eigentliche Princip des Staates sich als das der Einheit und Allgemeinheit erweist. Der Socialismus hängt daher mit der, in der vorhergehenden Vorlesung betrachteten, philosophischen Ansicht vom Staate zusammen, welche besonders Rousseau in seinem contrat social geltend machte. Er hat seinen Grund in der Reaction gegen den französischen Staat vor der Revolution, nämlich in der Idee der Persönlichkeit und Freiheit des Menschen gegen die unmittelbare Bevorzugung des Standes. Die Theilnahme an der Staatsverwaltung war ein Vorrecht, hing nicht ab von der Persönlichkeit des Einzelnen, von dessen Talent und Arbeit, sondern von der Zufälligkeit der Geburt und des Standes, gleichgültig war dagegen, ob der so unmittelbar Hochgestellte innerlich selbst auch durch Lust und Fähigkeit sich dazu berechtigt fühlte. Allen, die nicht unmittelbar dem höheren Stande angehörten, war damit der Weg abgeschnitten, sich durch persönliche Fähigkeit und Arbeit zu jenem Stande zu erheben. Es galt also nur die Unmittelbarkeit des Standes, nicht Arbeit, Besitz, Intelligenz; das alles kam nicht in Betracht, und damit wirklich die Persönlichkeit als solche nicht, vielmehr wurde diese durch den Stand negirt. Aehnlich verhielt es sich mit den Zünften und Innungen, welche ebenfalls eine Art Vorrecht und Bevorzugung waren. Diese schnitten der großen Menge Arbeiter ebenfalls ihr Fortkommen ab, verhinderten die freie Ausübung ihres Handwerks und das Verdienst eines angemessenen Unterhaltes, indem sie nur eine bestimmte Anzahl von Meistern zuließen, die sich selbst wählten. Es galt nicht Geschicklichkeit und Fleiß, nicht das, was das eigenste Leben der Persönlichkeit ist, wodurch die Arbeiter zu einem selbstständigen Erwerb kommen konnten, nicht die Arbeit als solche, oder deren Werth, und das Bedürfniß der Consumenten, so daß wer gut arbeiten und jenes Bedürfniß zu berechnen weiß, darin das Mittel hat, sich selbstständig im Leben fortzuhelfen; es galt nur die Zunft, das Meisterrecht, welches die Massen und damit die Persönlichkeit Vieler gefesselt hielt. Der Stand und die Zunft, dies geschichtliche Recht oder vielmehr Vorrecht, war das Hinderniß der Ausbildung der Persönlichkeit des Menschen: der Stand machte dieselbe überflüssig, die Zunft unmöglich. Was Wunder, daß gegen jenes geschichtliche Recht die freie Persönlichkeit reagirte, und die oben genannte, damit zusammenhängende philosophische Ansicht vom Staat, welche die einzelne Persönlichkeit, also das Sein und Denken meiner selbst als Princip desselben aufstellte. Das

Praxis von der Theorie, wie die That von der Einsicht unterscheidet. Aber dieses Wollen ist ein Wollen ins Blaue hinein, ein Wollen ohne das Wissen; man fühlt nur, daß der gegenwärtige Zustand nicht genügt, daß er anders sein soll; aber wie er sein soll, weiß man nicht. Aber auch diese Ergänzung ist nicht ausgeblieben; der Communismus ist bei Cabet in die Vorstellung übergegangen und hat einige dürftige Sätze aus seiner Verworrenheit producirt. Damit ist er aber zugleich ein anderer: der ikarische will durch Predigen und Ueberzeugen zu seinem Zwecke gelangen, der gewöhnliche Communismus aber diesen Umweg nicht machen, sondern gerade los auf sein Ziel, die reine Negation der Gegenwart, steuern. Der Cabet'sche Communismus ist der verbreitetste; er macht reißende Fortschritte in ganz Frankreich und in andern Ländern, wozu die Charakterfestigkeit und die Begeisterung Cabets für seine Lehre nicht wenig beiträgt. Gern knüpfen die Schwachen ihre Schritte an einen Starken und finden die Befriedigung, Ergänzung und Stärkung ihrer Kraft in dem Bewußtsein der Tüchtigkeit ihres Anführers. Wenn sich alle Eigenschaften eines Parteihauptes so zusammenfinden, wie in Cabet, wenn es seine Anhänger so übersieht, wie er, so müssen sich ehrfurchtsvoll die Augen seiner Partei zu ihm erheben, sie müssen stolz auf einen solchen Führer sein, sie müssen ermuthigt werden zur Ausführung ihrer Pläne und überzeugt von der Wahrheit derselben sein. Cabet ist schon alt, und dieses Feuer im Greise, das man nicht für ein vorübergehendes Aufbrausen, Enthusiasmus, sondern für wahrhafte Begeisterung und Ergriffensein von der Wahrheit seiner Grundsätze halten muß, erwirbt ihm zahlreiche Freunde öffentlich und im Ge-

---

praktische Princip für den Staat und die Gesellschaft ist demnach meine Persönlichkeit, Ich, der ich lebe und meiner bewußt bin, der, indem ich lebe, um zu leben, arbeiten muß. Aber jeder ist Person, und ist deshalb gleichberechtigt, das Recht ist die Gleichheit aller, und die Einheit derselben der sociale Vertrag; der Inhalt dieser Gleichheit ist der Inhalt des Lebens: Arbeit und Genuß. Und so entsteht der Socialismus und Communismus, welcher aus dem Grunde der Idee der Persönlichkeit die Berechtigung aller Personen zu gleichem Besitz des allgemeinen Gutes ausspricht, und den bisherigen Grundcharakter des Besitzes, die absolute und untrennbare Persönlichkeit desselben, negirt.

heimen. Er ist der Theoretiker seiner Partei, er hat die grauen Nebelgebilde des Communismus condensirt und in einigermaßen faßbare Gestalten verwandelt; er ist aber auch der Praktiker seiner Partei, bereit, überall mit Rath und That zur Hand zu gehen, zu reden, zu agitiren, Alles sich zu unterwerfen und das Schicksal seiner Partei und der von ihr ausgehenden Thaten von ihm abhängig zu machen. — Er hat ein Glaubensbekenntniß abgelegt; aber gerade wie er das Leben demselben gemäß im Einzelnen gestalten will, bleibt unerörtert. Er hält sich in der Abstraction der Vorstellung, und meint, wenn seine Ueberzeugung Alle durchdrungen haben werde, müsse sich die Praxis von selbst gestalten.

Man ist auch in England besonders nach der Julirevolution über die Lage der Arbeiter mehr zum Bewußtsein gekommen. Fortwährend hören wir, daß bald da, bald dort Unruhen der Arbeiter ausgebrochen seien, und die Repealer, obgleich sie jetzt noch eine politische Partei scheinen, stützen sich auf das Princip der Gleichheit und werden eine sociale Partei werden. Robert Owen hat schon versucht, den Abgrund, vor dem England steht, auszufüllen, und Arbeitercolonien gegründet, welche im Kleinen das sein sollen, was die menschliche Gesellschaft im Großen nach seiner Ansicht zu werden bestimmt ist. Auch hier wird von der politischen Gestaltung des Volkes abgesehen, die Menschheit nur in ihrer Abstraction, nicht die Besonderheit der Völker, die sich gerade in ihrer Staatsverfassung ausspricht, anerkannt. Wenn Fourier Phalangen und Phalansterien *)

*) Phalange ist eine Anzahl von 1800 — 2000 Personen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Sie soll nicht zu klein sein, um für alle Industriezweige Liebhaber d. h. Arbeiter zu finden, und nicht zu groß, um sich noch als ein Ganzes übersehen zu lassen. — Die Phalange soll einen Landstrich bewohnen von ungefähr einer Quadratmeile, und darin ein großes, gemeinschaftliches Gebäude, das Phalansterium, errichtet werden, in welchem Alle Theilnehmer der Phalange ihre Wohnung haben. — Es gab bisher ein Organ des Fourierismus, welches zweimal wöchentlich erschien unter dem Titel: la démocratie pacifique, aber sich jetzt zu einem Tageblatt unter dem Namen „la phalange" umgewandelt hat. Die Tendenz ist: gesellschaftlicher Fortschritt ohne Revolutionen, allgemeiner Wohlstand, Verwirklichung der Ordnung, der Gerechtigkeit und Freiheit, Organisation der Industrie, freiwillige Verbrüderung der Capitalien, der Arbeit und des Talents.

Tritt aber zu der großen Armuth die daraus so leicht entstehende Empfindung des erlittenen Unrechts, die innere Empörung gegen die Gesellschaft hinzu, wie sich Spuren davon schon in den Arbeiterunruhen 1842 deutlich gezeigt haben, so möchte auch England seine politische Existenz durch seinen zahlreichen Pöbel gefährdet sehen. Bis jetzt ist ihnen das Wohl des Einzelnen noch nicht Zweck, sondern der Einzelne, insofern er politische Rechte genießen soll, wovon man wahrscheinlich auch eine Verbesserung des materiellen Zustandes erwartet. Dies zeigt deutlich die Adresse, welche der Arbeiterverein zu London der Königin Victoria durch Lord Russell überreichen ließ, worin jener auf Erweiterung des Wahlrechtes dringt. Sie lautet: „Als Menschen, die ihre politischen und gesellschaftlichen Rechte zu genießen wünschen und alle unnützen Namen, Formen und Ceremonien hinweglassend, erklären wir Ew. Majestät, daß wir in der Erfüllung unserer Pflichten und in dem heißen Verlangen, unser Vaterland sich auf den höchsten Gipfel des Glückes und der Wohlfahrt erheben zu sehen, Niemandem nachstehen. Um so mehr sehen wir uns veranlaßt, die Aufmerksamkeit Ew. Majestät auf die gegenwärtige Lage des Volkes zu lenken. Das Land, dessen Geschick Sie zu lenken berufen sind, gehört durch die Thätigkeit seiner Bewohner zu denjenigen Ländern, in welchen Ueberfluß und Reichthum herrschen; und wenn alle seine Hülfsmittel weise entfaltet und gerecht vertheilt wären, könnten alle Bewohner desselben eine behagliche und glückliche Existenz haben. Aber in Folge ungeheurer Anomalien, die aus der Einrichtung der Gesellschaft hervorgehen, in Folge der Verdorbenheit der Regierung und der mangelhaften Erziehung der Menschheit, ist es nur zu wahr, daß die Masse des Volkes Sklave ist von der Geburt bis zum Tode; daß Tausende von Unglücklichen der Nahrung ermangeln oder sie sich nur sehr ungenügend zu verschaffen im Stande sind, da sie weder Zeit noch Mittel haben, ihren Geist zu bilden und sich Kenntnisse zu erwerben, und nicht selten durch die zwingende Macht ihrer unglücklichen Lage die Opfer der Unmäßigkeit oder des Verbrechens werden. Nur damit eine geringe Anzahl der Bevorrechteten sich in dem Besitz von Macht, Reichthum und Ueberfluß erhielte, haben sie stets das Volk in Unwissenheit zu halten und zu täuschen gesucht, haben

[illegible] es [illegible] Lastern unterworfen und seine Leiden genährt. Daher die Einführung von Privilegien und Unterscheidungen, daher ihr Verlangen, in ihrem engen Kreise alle Gewalten, gesetzgebende und ausübende, alle Reichthümer der Kirche und des Staats, Stellen und Vortheile zu vereinigen, mittelst deren sie täuschen, schrecken, verführen und so ihre despotische Herrschaft fortsetzen können. Aus dieser verderblichen Quelle ist die unglückliche Lage der arbeitenden Klassen in England entsprungen, wie der größte Theil der Laster und Verbrechen, die aus Armuth und Unwissenheit hervorgehen. Whigs und Tories sind nur verschiedene Namen derselben ausschließenden Interessen, welche mehrere Jahre das Königthum zu ihrem Werkzeuge gemacht haben. Je nachdem die eine oder die andere Partei das Uebergewicht erhielt, war der Thron genöthigt, ihrer Taktik zu folgen, deren sie sich nur bedienten, um ihre ungerechten Schritte zu rechtfertigen. Diese Parteien werden fortfahren, den Thron Ew. Majestät zu umgeben, und alle List anwenden, um Sie von Ihrem Volke zu trennen. Sie werden Ew. Majestät falsche Begriffe über den Beruf des Königthums einzuflößen, sie werden Sie zu überreden suchen, daß Sie unerbittlich sein müssen, und die Nothwendigkeit darthun, Mißbräuche aufrecht zu erhalten, die ihnen ein Leben in Ueberfluß und Luxus gewähren. Wir hoffen aber, daß Ew. Majestät von dem Wege einer gerechten und billigen Politik durch Parteien nicht sich abbringen lassen wird, die sich durch Mißbräuche bereichern und auf Kosten mehrerer Millionen Unterthanen leben. Wir wollen Ew. Majestät ehrfurchtsvoll bemerken, daß es nicht recht ist, daß von einer Bevölkerung von 23 Millionen blos 800,000 das Recht besitzen, Abgeordnete ins Parlament zu wählen; denn eine so beschränkte Anzahl von Wählern setzt den größten Theil von ihnen der Gefahr aus, sich von den Reichen bestechen oder einschüchtern zu lassen. Die Gerechtigkeit fordert im Gegentheil, daß die politischen Rechte denen zugestanden werden, deren Industrie das Land aufrecht erhält und beschützt. Ist es nicht eine schreiende Ungerechtigkeit, daß die Angelegenheiten eines großen Volkes zwei Parteien anvertraut sind, die sich beide dem Wohl des Volkes und den Fortschritten der Wissenschaft widersetzen? Ist es nicht eben so ungerecht als grausam, daß unsere katholischen Brüder eine Kirche mit unterhalten müssen, deren Lehren sie

nicht theilen und deren Luxus und Verschwendung sie verabscheuen? Es ist gewiß, daß die Bedrückungen, welchen unsere irländischen Brüder von Seiten der Whigs und Tories so lange ausgesetzt gewesen sind, das schrecklichste Elend unter ihnen hervorgebracht und fortgepflanzt haben, und daß ein solcher Zustand der Dinge die Anwendung eines Radikalmittels erforderlich macht. Die Armuth und Unwissenheit, welche im größten Theile des Königreichs herrschen, erheischen eine schleunige Abhülfe, die man nur von einem Parlamente hoffen kann, welches von den vernünftigsten und ehrenhaftesten Leuten jeder Klasse gewählt ist, um alle Interessen zu vereinigen und alle Rechte zu schützen. Um diese wesentlichen Verbesserungen zu bewerkstelligen, darf Ew. Majestät nicht glauben, daß ein Whig- oder Toryministerium für die Ruhe und Sicherheit des Landes unumgänglich nöthig sei; Ew. Majestät muß im Gegentheil in Ihren Rath Männer berufen, die von dem Wunsche beseelt sind, der Masse des Volkes die Gleichheit der politischen Rechte zu bewilligen und nützliche Kenntnisse zu verbreiten. Unsere Bitte nun, die wir Ew. Majestät zu Füßen legen, geht dahin, daß Sie geruhen mögen, als wesentlichen Schritt einer Reform, von Ihrem Ministerium eine Bill entwerfen zu lassen, welche das Wahlrecht auf die ganze erwachsene Bevölkerung des Königreiches ausdehnt, mit Ausnahme solcher Menschen, die wegen Verbrechen verurtheilt oder ihrer Vernunft beraubt sind: dann wird die Stimme der Massen Ew. Majestät segnen, ihre Arme werden Sie gegen die Parteiungen im Innern und gegen die fremden Herrscher schützen, und Ihr Name wird von der Nachwelt gefeiert werden, weil Sie zuerst es wagten, die Vorurtheile des Hofes unter die Füße zu treten und nur die Eingebungen der Gerechtigkeit und Billigkeit zu hören." — Wir wollen nun versuchen, die Entstehung des Socialismus und Communismus, so wie ihre Dialectik im Zusammenhange darzustellen.

Man könnte meinen, der Socialismus und Communismus unserer Tage wäre nichts Neues; denn die Forderung der Gleichheit des Eigenthums (obwohl diese die socialen Theorien nicht genau charakterisirt) wäre schon alt. Es habe schon in Sparta etwas Aehnliches gegeben, Plato habe sie in der Republik gelehrt, und Licinius und die Gracchen hätten ebenfalls in Rom ein

communistische Streben gezeigt. Noch mehr sei dies Streben in dem Bauernkriege und bei Thomas Münzer bemerkbar gewesen. Arme und Reiche habe es von jeher in der Welt gegeben, und die Armen hätten stets Gleichheit mit jenen erstrebt. In seiner jetzigen Form ist er aber ein Product unserer Zeit. — Eine einfache Reflexion reicht hin, die Gleichheit des Eigenthums als der menschlichen Natur nicht gemäß zu erkennen. Gesetzt, das Eigenthum wäre in dem Augenblicke gleich vertheilt, so würde es in demselben Augenblicke wieder ungleich sein. Der Eine hält das Eigenthum an sich, und spart; der Andere entäußert sich desselben, verschenkt, braucht mehr, als der Andere; der nothwendige Erwerb, welchen das Leben erfordert, der einfache Tausch und Verkauf hat sofort die Ungleichheit zur Folge. Man hat bisher die zu große Steigerung derselben durch die Armenpflege abzuhelfen gesucht, aber dieselbe reicht für die Forderung des Socialismus und Communismus nicht aus: Gegenstand der Armenpflege sind alte, schwache, kranke Personen, die nicht mehr arbeiten können; Gegenstand des Communismus sind dagegen Arbeiter, welche dahin streben, sich durch den Besitz ihrer Arbeitskraft von den Besitzern unabhängig zu machen, und einen ihren Fähigkeiten und Arbeiten gemäßen Lohn zu erzielen. Ja ihr Streben und Ideal ist, daß das Leben sich in diesem Sinne organisiren soll. Das persönliche Eigenthum soll ganz aufhören, es wird als ein Privilegium, als ein Vorrecht angesehen. Das Eigenthum soll gemeinsam sein, jeder soll sich seinen Theil von demselben erarbeiten. Reiche Leute, die nichts thun, sondern blos genießen, soll es nicht mehr geben. Da nun der Staat das persönliche Eigenthum schützt, ist der Communismus gegen den Staat gerichtet. Er will die bürgerliche Gesellschaft auf Kosten des politischen Staates, im communistischen Sinne geltend machen. Der Socialismus und Communismus hängt mit der Entwickelung der freien Persönlichkeit zusammen, und insofern ist das Proletariat unserer Tage ein Product jener Entwickelung, damit unserer Zeit und unseres gesellschaftlichen Zustandes, besonders der Civilisation und Industrie. Es kann allein nur aus dieser begriffen werden, und daraus folgt von selbst, daß es keine zufällige Erscheinung ist, sondern mit unsern Zuständen im Zusammenhange seine theilweise Berechtigung hat. Der Com-

munismus als solcher ist eine Abstraction und wenig zu beachten, aber der Grund desselben, die Massenarmuth, ist nicht so leicht zu beseitigen; er ist insofern ein Element, welches fordert, in die weitere Entwickelung des politischen Lebens aufgenommen und mit demselben vermittelt zu werden.

Die socialen und communistischen Theorien gehen alle von dem Menschen als Person aus, und da die Menschen in Beziehung auf das Recht Personen und vor demselben einander gleich sind, bleiben sie in der abstracten Rechtssphäre stehen, und machen die égalité zum Princip. Der Mensch ist als Willenssubject Person, oder das Subject der Verwirklichung der Freiheit, welche der Wille ist. Er ist nicht unmittelbar Person, sondern soll sich zur Person machen; er als Wille kann daher nichts Anderes wollen, als sich selbst, d. h. nur Freiheit. So bestimmt er sich selbst und macht sich zu dem, was er an sich ist. Wenn nun der Mensch nur insofern Person ist, als er sich zur Person macht, dies aber seine Aufgabe ist, so fragt es sich, wie und auf welche Weise wird und ist der Mensch Person? Erst dadurch, daß er frei wird, dadurch, daß er die Person und die Freiheit will und respectirt. Ich werde Person, wenn ich die Persönlichkeit des Andern anerkenne und als solche achte: dies ist aber noch eine negative Bestimmung. Ich muß auch auf positive Weise meine Freiheit zeigen und mich als Macht beweisen, und zwar kann dies nur geschehen über Dinge und Sachen, denn der Wille beweist sich nur als Freiheit durch Aufhebung der Natürlichkeit, über die ich Herr werden kann. Mein Wille tritt also in ein Verhältniß zu Sachen, und zwar so, daß jener das Mächtigere, das Bestimmende ist, diese dagegen unselbstständig, ohnmächtig sind. Indem sich mein Wille in Sachen legt, bethätigt sich meine Freiheit, und dadurch werde ich Person. In etwas Anderes kann sich mein Wille nicht legen; denn will er sich an Personen bethätigen, so bin ich selbst nicht Person und frei, sondern Herr über Sklaven. Indem sich mein Wille in Sachen legt, nehme ich Besitz von ihnen, und so ist die Besitznahme der erste Act, in der sich meine Persönlichkeit zeigt, und in der ich Person werde. Das in Besitz Genommene ist mein eigen, oder Eigenthum, und da wir hier das Werden der Person betrachten, so ist dieses Eigenthum seiner ganzen Natur nach nur Privateigen

thum, persönliches Eigenthum. Die Besitznahme geschieht nun durch Occupation, dadurch, daß ich eine Sache unmittelbar ergreife und den Willen habe, sie zu behalten, und da Vieles von der Art ist, daß es sich nicht ergreifen läßt, durch Bezeichnung des in Besitz Genommenen, durch Umbildung oder Formation. Ist dies geschehen, so ist die Sache mein Eigenthum. Dinge daher, die schon Eigenthum sind, kann ich nicht in Besitz nehmen; denn einmal ist die Besitznahme nur anfangendes Eigenthum: daher steht sie tiefer als das Eigenthum oder die vollendete Besitznahme; und dann verletze ich dadurch Personen und erreiche meinen Zweck nicht, werde selbst nicht Person. Das Eigenthum ist das Dasein der Freiheit, der Persönlichkeit, die Verletzung desselben ist Verletzung dieser, also Dasein meiner Unfreiheit, meiner Unpersönlichkeit. In civilisirten Ländern kommt die Besitznahme durch Occupation in der damit zusammenhängenden Bezeichnung nicht mehr vor, es ist schon Alles occupirt, was occupirt werden kann, es ist schon Alles Eigenthum; deshalb kommt es wohl vor, daß Menschen nach weniger civilisirten, nicht stark bevölkerten Ländern gehen, um dort Land zu occupiren, sich Eigenthum zu erwerben. Wenn nun die Occupation vollendet ist,

bezahlen sie mir den Werth der Sachen nach ihrer Brauchbarkeit. So erhöhe ich meine Freiheit; denn nun, indem ich den Werth der Sachen bezahlt erhalte, ist mir im Gelde der Werth aller Sachen gegeben. Wer viel Geld hat, der hat viel Sachen. So wie die Dinge unmittelbar waren, waren sie nichts werth, denn ihr Werth ließ sich nicht bestimmen, da sie unbrauchbar waren. Jetzt erhalten meine Sachen Werth, also bin ich in meinem Werden zur Person vorwärts gekommen. — Es findet Gegenseitigkeit statt, so daß, wie sich die eine Seite des Verhältnisses ändert, auch die andere sich ändern muß. Der Mensch will seine Bedürfnisse befriedigen, dazu bedarf er der Anderen, und so tritt eine Beziehung auf das Allgemeine ein. Indem er sich befriedigt, macht er die Anderen zum Mittel seines Genusses, aber diese machen ihn selbst wieder zu ihrem Mittel. Um der Anderen willen soll der Mensch handeln, so handeln die Anderen für ihn. Thut er das nicht, so thun es die Anderen auch nicht. Arbeitet er zum Besten der Anderen, so arbeiten diese zu seinem Besten. Entzieht er den Anderen Güter zu seinem Besten, so sind die Anderen auch berechtigt, ihm seine Güter zu entziehen zu ihrem Besten. Ueberdies sind diese die Mehrzahl und daher mehr berechtigt, als jener, denn als Mehrzahl müssen sie auch mehr Theil haben an den allgemeinen Gütern, als ein Einzelner.

Diejenigen Personen, welchen nichts zur Occupation übrig blieb, sollen aber ebenfalls Personen werden, dies können sie nur durch Eigenthum; zu occupiren ist nichts da, also, scheint es, können sie nicht Personen werden. Das erste wird sein müssen, daß sie zu den Eigenthümern gehen, und sie um Abtretung eines Theiles desselben ansprechen. Der Eigenthümer gesteht das zu; aber da er die Sorge für seine Person hat, die außer Acht gelassen wird, wenn er Eigenthum unbedingt abtritt, so kann das Abtreten des Eigenthums nur mit Bedingung geschehen, also daß der Abtretende gewisse Dienstleistungen als Aequivalent für das Abzutretende fordert, doch nicht so, daß er an die Person des Andern einen Anspruch begehrt, denn dadurch verletzt er ja die Person und ist selbst nicht Person; so entsteht das Verhältniß nicht der Sklaverei, sondern der Dienstschaft. Oder er gesteht es nicht zu; so behält doch der Bittende seine Ansprüche auf Persönlichkeit. Er muß sich auf eine andere Art Eigenthum erwerben.

dacht sein nach ihren Bedürfnissen. Wie geschieht dies? Indem sie kaufen, wo dasselbe wohlfeil zu bekommen ist; denn so verlieren sie nichts, und wo nichts verloren wird, wird gewonnen. Die Menschen als Personen werden nur das Wohlfeile kaufen, weil es ihre Pflicht ist, zu sparen. Ob es nun der Fabrikant wohlfeil geben kann, hängt von äußeren Umständen ab, ob die zufällige Lage seiner Fabrik, die Verhältnisse, die leichte Herbeischaffung der erforderlichen Mittel es möglich machen. So z. B. wird ein Eisenhüttenwerk, das auf Steinkohlen- und Eisensteinlagern erbaut ist, das Eisen billiger geben können, und doch denselben Gewinn machen können als eines, das jene Mittel weit für die Fabrication herbeizuschaffen hat. Bei dem Letzteren wird man also nicht kaufen: dadurch wird sein Eigenthum verringert und jenes vermehrt. Fabrikanten jener Art werden daher auch ihren Arbeitern nur einen geringeren Lohn bieten können. Was thun die Arbeiter nun nach der Pflicht der Person gegen sich selbst? Sie gehen dorthin, wo sie höhern Lohn erwarten dürfen. Dadurch kommt dieser Fabrikant vollends zurück, und geht zu Grunde. Wie ist es aber nun mit den Arbeitern? werden und können ihre Hoffnungen erfüllt werden? In den Händen einiger Wenigen, die durch Umstände begünstigt sind, häuft sich das Capital an. Diese Capitalien treten nun selbst wieder in Kampf mit einander. Die Sicherheit ihrer Capitalien hängt ab von der Zufälligkeit des Bedürfnisses, von dem regelmäßigen Absatz auf fremden Märkten, von dem Geschmack des Publikums, der bald dieser bald jener ist. Sobald sich das Alles ändert, steht der Capitalist in Gefahr, sein Capital zu verlieren, und Schaden an seiner Person zu leiden. Die Zufälligkeit bedingt hier also das Nothwendige, das Aeußere das Innere, die Consumtion die Production und Fabrication, also die Person. Was thut nun der Capitalist, und was muß er als Person thun? Er sucht den Schaden so viel als möglich auszugleichen, und das ist nur möglich, wenn er die Dinge noch wohlfeiler fabricirt. Der Werth der Sachen kann nur noch vermindert werden, wenn der Werth der Fabrication vermindert wird: also muß er den Arbeitern am Lohne abrechnen. Diese werden dadurch gehindert in ihrem Streben zur Person, aber immer ist es noch möglich, daß sie sparen, obgleich wenig; die Möglichkeit, Eigenthum, wenn auch spät,

zu erwerben, ist ihnen noch immer gegeben. Aber da ein Volk mit dem andern in Verbindung steht, so ist der Schauplatz der commerciellen Thätigkeit groß, und der jedesmalige Handels- und Fabrikzustand hängt von dem Verhältniß zu den auswärtigen Völkern ab. Es können daher sehr viele Fabrikanten falliren im Inlande. Dadurch werden eine Masse Arbeiter brodlos, und die nicht Fallirenden bieten ihnen einen so geringen Lohn, daß sie nur das Leben fristen können, und nichts erübrigen. So sind sie in ihrer Persönlichkeit gebrochen und vernichtet, es ist ihnen nicht möglich Person zu werden, da sie sich nicht bilden können, da sie nie zu Eigenthum gelangen können. — Das Streben nach Persönlichkeit endigt also damit, daß Einige Besitzer, Andere Nichtbesitzer sind, Einige Personen und Andere nicht. An diesem allgemeinen Gute der Persönlichkeit hat aber Jeder Antheil. Eigenthum soll er nicht verletzen, sonst ist er nicht Person, — auf keine andere Art kann er Eigenthum erlangen, also nicht Person werden und sein. Es stellt sich also hier der Widerspruch heraus, daß der Besitz der Feind der Person ist, dieselbe vernichtet, und doch der Besitz die Grundlage der Persönlichkeit sein soll, die einzige reale Art und Weise, Person zu sein.

der Persönlichkeit bestehen, das persönliche Eigenthum fallen. Dieses sich selbst Freimachen wird begründet durch die Erziehung, dadurch, daß der Mensch intelligentes Subject wird, alle müssen daher gleich erzogen werden. Der Besitz giebt den Besitzern Mittel zur Bildung und Erziehung, die Nichtbesitzer haben keine, sie können daher auch nicht frei, auch nicht Personen werden. Einige werden daher erzogen und frei, andere nicht. Das soll nicht sein, da alle Menschen gleich sind; es träte ein Abhängigkeitsverhältniß zwischen den Menschen ein, eine Ungleichheit käme in die seinsollende Gleichheit. Sollen daher wirklich alle Menschen gleich sein und die Idee der Persönlichkeit realisirt werden, so muß die Persönlichkeit des Besitzes aufgehoben werden: die Unpersönlichkeit des Besitzes muß eintreten, damit die Idee der Persönlichkeit verwirklicht werden könne. Durch den Besitz allein sind auch die Mittel für Bildung und Erziehung zu beschaffen. Nur wenn der persönliche Besitz aufgehoben wird, ist die wahre Persönlichkeit Aller möglich. Jetzt besteht jene, wir sehen daher diese nicht. Soll diese bestehen so muß Alles über den Haufen geworfen werden, damit sie erscheine. Das persönliche Eigenthum fällt weg, und die Unpersönlichkeit desselben tritt ein: das Eigenthum muß allgemeines Eigenthum sein, wie die Idee der Persönlichkeit allgemein ist. Es ergeht also jetzt an jeden nicht die Forderung: sei Person und respectire die Person, sondern: respectire die Idee der Persönlichkeit, so nimmst du an ihr Theil. Dieser Zustand ist communistisch der eigentliche Begriff des peuple in Frankreich. Darin liegt die Berechtigung des Communismus. Jenes Princip finden wir, trotz alles Verworrenen, Unbestimmten und Unklaren hinsichtlich der Bestimmung der Aufgabe und deren Verwirklichung, doch in Cabets Katechismus und bei allen communistischen Parteien, den Reformistes, Egalitaires, und den Icaristes. Diejenigen, welche persönliches Eigenthum haben, und zwar zum Nachtheil Anderer als Personen, sollen es aufgeben, denn nur so respectiren sie Andere als Personen und sind selbst Personen, sie sollen nur dieses unveräußerliche, ewige Recht, die Idee der Persönlichkeit, respectiren, um an ihr Theil zu haben. Würde der gegenwärtige Zustand nur so verändert, daß Alle Eigenthum erhielten, so würde bei den Nachkommen doch derselbe Uebelstand sich wieder herausstellen. Für immer und

den Staat selbst wenn er die Form der ausgedehntesten Demokratie habe, denn er erfordere stets eine gewisse Ungleichheit und Unterordnung, eine „vollkommene Gesellschaft habe keine Regierung, sondern eine Verwaltung." Er erklärt dem persönlichen Eigenthum den Krieg auf Leben und Tod, indem er dasselbe als die Quelle aller Unzufriedenheit ansieht. „Zufrieden sei nur der, der alles haben könne, was jeder Andere habe." Die Zufriedenheit ist nach ihm daher keine Tugend, wie man seit Beginn der Ungleichheit und Erdrückung den Menschen vorschwatze, sondern ist ein aus natürlichen Ursachen entspringendes natürliches Gefühl der Harmonie der Begierden und Fähigkeiten. Also ist Zufriedenheit das Gleichgewicht jener Begierden und Fähigkeiten und darin nähert er sich Fourier. Weitling nennt das persönliche Eigenthum ein himmelschreiendes Unrecht, er nennt die Ungleichheit die Ursache aller Mängel und Verbrechen in der Welt, und das Geld das Mittel, diese Ungleichheit zu erhalten. Alle Ungleichheit, alle bestehende Ordnung und Grenzen, Vaterland, Sprachen, religiöse Dogmen sollen als „verjährte Ueberlieferungen" aufhören. An die Stelle der Nationalität, des Vaterlandes, des Staates und der Kirche soll die Arbeitergemeinschaft treten, um [redacted]

Eltern bleiben, so erhalten sie eine ungleiche Erziehung. Besonders ist es die Mutter, welche den ersten Keim der Entwickelung legt, ihre Empfindung dem Kinde mittheilt. Ihre Empfindung darf daher keine individuelle sein, sonst wird das Kind nicht dem vorhandenen Zustande gemäß erzogen, sondern muß eine allgemeine, von der Idee der Persönlichkeit ausgehende sein. Um dies zu können, muß das Weib eben so an dieser Theil haben in der allgemeinsten Beziehung, sie soll, so will Enfantin, das freie, das emancipirte Weib sein. Uebrigens ist sie ja Mensch, und alle Menschen sind gleich und gleichberechtigt. Also darf sie nicht im Hause blos thätig sein für die Familie, sondern für die Gesellschaft. Mann und Weib sind beide von gleicher Berechtigung, es findet keine Unterordnung, sondern nur Gleichheit statt in jeder Beziehung. Wenn der Mann die Verpflichtung hat, für die Gesellschaft zu arbeiten, so will Enfantin, soll auch das Weib nicht nur das Recht, sondern auch die Verpflichtung haben, es zu thun. — Dadurch werden Mann und Weib, statt Glieder eines Ganzen, zu bloßen Individuen herabgesetzt. Auch die Ehe hat so den Zusammenhalt verloren, indem die Einheit von Mann und Weib aufgehoben, die Familie aufgelöst wird. Dies ist der Communismus in seinen extremsten Consequenzen.

---

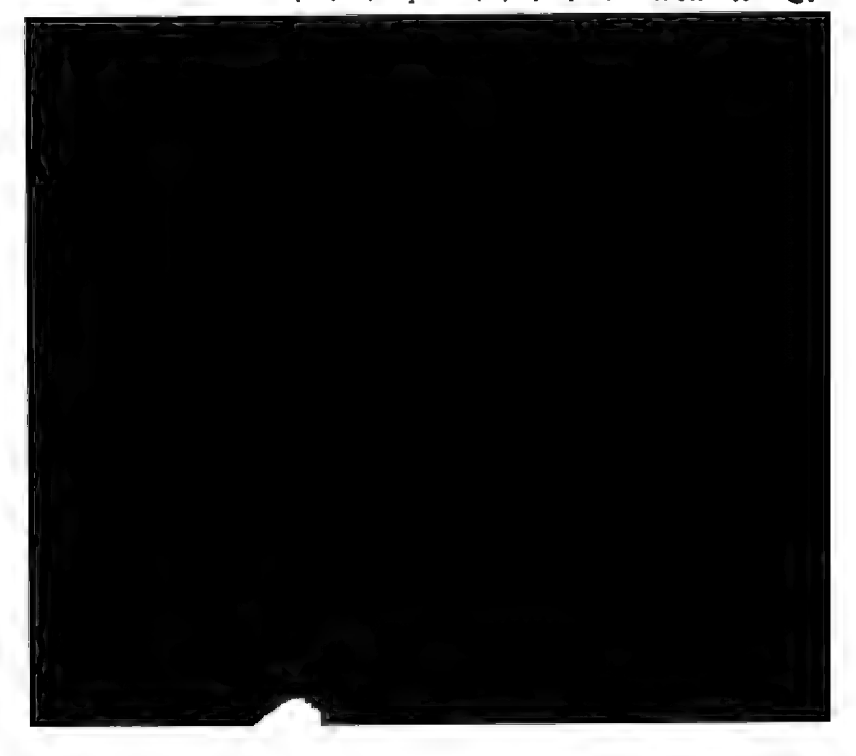
en Presse und briefliche und mündliche Propaganden vorbereitend gewirkt werden. Außer der Verbindung mit dem Auslande, besonders mit Paris und London, scheinen aber die persönlichen Verbindungen, unter andern mit Herwegh (man rechnet mit der Zeit auf seine Ducaten) und Gutzkow (der Weitlings Princip und Talent Gerechtigkeit widerfahren läßt, sich aber außerdem in gemessener Ferne hält,) nicht von großem Gewichte zu sein *). Am meisten hervorstechend ist die Verbindung mit Doctor Heß, auf den man große Hoffnung setzt. Der Pariser Correspondent schreibt von ihm an Weitling: ein „jung-hegelianischer, communistischer Philosoph aus Rheinpreußen ist hier zum Besuch; er meint es sehr brav; er wird dein Buch lobend und tadelnd kritisiren. — Männer, wie Heß, sind direct wirksam in ihrer Sphäre; indirect auch darüber hinaus; nur gehe man nicht auf Abwege, auf Pedanterie. Aber schließet mit ihm ein nahes Band, das wird Euch beiden heilsam sein. — Die jungen Hegelianer vermeiden ängstlich das Wort Gott rc. Wozu diese Pedanterie?!" — „Das Buch von Stein macht Lärm in Deutschland, das deinige (Weitlings) ist die beste Antwort, aber es muß sofort hinüber. Die deutschen Jahrbücher,

fordert. Dies sind ungefähr die Grundgedanken des Schneidergesellen Weitling aus Magdeburg, welcher schon mehrere communistische Schriften, unter andern die „Garantien der Freiheit" herausgegeben hat. Wir sehen, die Grundgedanken sind dieselben Babeufs. Weitling beabsichtigte auf mehrfache Ermahnungen von Paris, lieber kurze Broschüren, als größere Werke zu verfassen. Eine neue auf das Volk berechnete Schrift: „Evangelium des armen Sünders*), welche er in Zürich in den Druck gegeben hatte, wurde die Veranlassung zum Einschreiten der Staatsbehörde. Weitling will, wie gesagt, jene Grundsätze Babeufs nur weiter durchführen: sein Princip ist ökonomische Rechtsgleichheit, jede Ungleichheit soll aus der Welt heraus**). Er kehrt sich deshalb gegen

---

*) In dieser Schrift wird Christus als Communist geschildert: keine höhere Auffassung, keine religiöse Verehrung Christi ist darin zu finden. Der Prospect enthält eine Ueberschrift, welche so lautet: „Einleitung. — Glaube. — Hoffnung. — Liebe. — Die Bibel. — Der Zimmermann und seine Brüder. — Unglaube und Zweifel. — Gleichnisse und Wortspiele. — Zeichen und Wunder. — Das Abendmahl ist ein Liebesmahl. — Jesus lehrt die Abschaffung des Eigenthums. — Jesus lehrt die Abschaffung des Geldes. — Jesus lehrt die Abschaffung der Strafen. — Das Princip der Lehre Jesu ist die Gemeinschaft der Arbeiten und Genüsse. — Das Princip Jesu ist das Princip der Freiheit und Gleichheit. — Opfer, die Jesus für die Verbreitung der Lehre der Gemeinschaft nöthig hält. — Der fehlende Jesus. — Der Umgang mit Sündern. — Jesus ziehet mit sündigen Weibern und Mädchen im Lande herum und wird von ihnen unterstützt. — Jesus verläugnet die Familie. — Jesus predigt den Krieg. — Jesus hat keinen Respect vor dem Eigenthum. — Angriffe Jesu gegen das Eigenthum." —

**) Die Aufnahme in den communistischen Verein lautet: „Wir Arbeiter sind endlich müde, fur die Faullenzer zu arbeiten, in Entbehrung zu leiden, während Andere im Ueberflusse schwelgen. Wir wollen uns von den Egoisten keine drückenden Lasten mehr auflegen lassen, keine Gesetze mehr respectiren, welche die zahlreichsten und nützlichsten Menschenklassen in der Erniedrigung, Entbehrung, Verachtung und Unwissenheit erhalten, um einigen Wenigen die Mittel an die Hand zu geben, sich zu Herren dieser arbeitenden Massen zu machen. Wir wollen frei werden, und wollen, daß alle Menschen auf dem Erdenrund so frei leben, wie wir, daß keiner besser und keiner schlechter bedacht werde, wie der Andere, sondern Alle sich in die gesammten Lasten, Mühen, Freuden und Genüsse theilen, d. h. in Gemeinschaft leben. Willst du so wie wir?"



lichen Gesellschaft realisirbar sei. Diese Wirklichkeit der Vernunft hebt sich durch ihre Unwirklichkeit und Unbestimmtheit selbst auf.

Was ferner die Parallele zwischen den französischen Communisten und den deutschen Philosophen betrifft, so nimmt sich dieselbe komisch genug aus. Babeuf und Fichte werden zusammengestellt; dieser habe die Autonomie des Geistes, und damit den Atheismus ausgesprochen; jener den Communismus als das einheitliche Socialleben, oder wie Proudhon sich präciser ausdrücke, die Anarchie, d. h. die Negation jeder politischen Herrschaft, der Begriffe Staat und Politik aufgestellt. Wie die französische Socialphilosophie nach St. Simon und Fourier als wissenschaftlicher Communismus ins Volk eindringe, so gehe die deutsche Hegelsche Philosophie als speculativer Atheismus ebenfalls ins Leben ein. Man sehe, nachdem der Babeufsche Communismus und der Fichtesche Idealismus sich durch ihren Nihilismus zu Grunde gerichtet, in Frankreich St. Simon und Fourier, in Deutschland Schelling und Hegel erstehen. St. Simon und Schelling gelangten als Gefühlsmenschen zu ihren Resultaten durch unmittelbare Anschauung; Fourier und Hegel durch streng wissenschaftliche Form. Durch Fourier und Hegel sei der Geist zu dem absoluten Standpunkte erhoben, auf welchem die unendliche Berechtigung des Subjects, die absolut freie Persönlichkeit und das Gesetz der nicht minder berechtigten objectiven Welt keine Gegensätze mehr seien, sondern sich gegenseitig ergänzten, zu Momenten eines und desselben Princips würden, des Princips der absoluten Einheit alles Lebens. Beide hätten erkannt, daß nur Eine menschliche Natur, nur Ein Princip des Lebens sei (nicht ein gutes und nicht ein böses); wie Fourier das Problem der socialen Gleichheit gelöst, und den populärverständigen Einwurf beseitigt, als setze die absolute Gleichheit Engel voraus, ohne daß er selbst den großen Dienst, den er dem Communismus leistete, geahnt — da er sich ausdrücklich gegen die Negation des Eigenthums verwahrt; — so habe Hegel das Problem der persönlichen Freiheit gelöst, und hiedurch eben so unwillkürlich einen andern Vorwurf beseitigt, nämlich den, daß in einer Gesellschaft, in welcher jedes persönliche Eigenthum aufgehoben, auch jede persönliche Freiheit vernichtet sei: er habe also

[illegible] Person nicht in der Eigenthümlichkeit des Ein- [illegible] gesetzt, sondern in dem allen Menschen Gemein- [illegible] — Demnach müßte Hegel, wie Proudhon*), einen ge- [illegible] Besitz, einen allgemein menschlichen Besitz lehren, [illegible] den persönlichen, ausschließlichen. Keiner besitzt [illegible] Jeder, welcher besitzt, besitzt als ein Indi- [illegible] Einzelner**). Freilich bleibt das Persönliche bei [illegible] individuell, einzeln, sich auf Sachen beziehende Besitz und Eigenthum, sondern auch auf Personen, und auf [illegible] eines Ganzen, es wird universell; aber diese [illegible] ist eine ganz andere, als jenes allen Menschen Ge- [illegible] keine universelle Allheit, sondern negative Ein- heit. — Der französische und deutsche Geist sollen ferner das [illegible] der Neuzeit zur Wahrheit gemacht haben. Um aber [illegible] diese Wahrheit im Leben zu verwirklichen, sollen die persönliche Freiheit und die sociale Gleichheit als Momente derselben [illegible] werden. Weder die persönliche Freiheit, noch die sociale [illegible] den französischen Communismus einerseits, und [illegible] den deutschen Atheismus andererseits eine Wahrheit

* [illegible] Besitz, der kein allgemein menschlicher, kein all-

[redacted]

werden können. So lange der Zustand der Gegensätzlichkeit und Abhängigkeit in der objectiven Welt noch Anerkennung finde, so lange noch die Politik die Welt beherrsche, sei auch keine Befreiung der Welt von der himmlischen Politik, der Religion, denkbar. Religion und Politik sollen mit einander stehen und fallen, denn die innere Unfreiheit des Geistes, die himmlische Politik, stütze die äußere, und diese wiederum jene. Sowie im Communismus, im Zustande der Gemeinschaft, keine Religion denkbar sei, weil diese das Princip der Gegensätzlichkeit und Unfreiheit zur Negation des Communismus treibe — eben so sei umgekehrt im Atheismus, im Zustande der Geistesfreiheit, keine Politik denkbar. Was aber in Frankreich in Bezug auf das sociale Leben, das sei bei uns in Bezug aufs Denken geschehen. Wie die französische Socialphilosophie, schon Babeuf und jetzt Proudhon, das Feuer des modernen Geistes an das Gebäude der alten Gesellschaft gelegt, so die deutsche Philosophie an das alte Gebäude des Glaubens: es dürfe nichts davon übrig gelassen werden, als die Thätigkeit. Es sei ein Fluch der ganzen bisherigen Geschichte, daß der Mensch die Thätigkeit nicht als Selbstzweck, und den Geist stets von derselben getrennt erfaßt habe. Dieser Fluch sei mit der Religion und Politik ins Leben getreten, und werde mit deren Herrschaft aufhören. Das erste Wort, womit der Gott der Reflexion sich dem Menschen geoffenbaret, wäre jener Fluch in der Bibel: Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen. Das erste Wort, wodurch der freie Geist sich dem Menschen geoffenbaret, wäre der Ausspruch Spinoza's in der Ethik: „Gut ist, was die Thätigkeit fördert, die Lebenslust erhöht." Die Arbeit im Schweiß des Angesichts habe den Menschen zum Sklaven gemacht; die Thätigkeit und Lust werde ihn frei und glücklich machen. In Deutschland werde der Atheismus, in Frankreich der Communismus gelehrt; die deutsche Philosophie gehe vom Selbstbewußtsein, die französische Socialphilosophie von der Anarchie aus; aber man bleibe nicht mehr bei der Bestimmungslosigkeit stehen: das Dialectische habe Feuerbach wie Proudhon aufgenommen, ohne es zur Wiederherstellung der alten, negirten, äußerlichen Objectivität zu gebrauchen.

Gewiß hält es schwer, die deutschen Philosophen in dieser Verbindung mit den französischen Communisten wieder zu erken

nen. Wenn das Charakteristische der deutschen Philosophie sein soll, daß vom Selbstbewußtsein ausgegangen werde, so scheint jetzt nur die sogenannte linke Seite der Hegelschen Schule einen Anknüpfungspunkt zu bieten — eben so, wenn die Dialectik nur das Bestehende auflösen soll, um nichts als die reine Thätigkeit übrig zu lassen. Was für eine armselige Thätigkeit ist doch diese neue Thätigkeit! die, allen substanziellen Gehaltes baar und bloß, ohne Entäußerung und Erhebung formell ist und bleiben muß. Solche Thätigkeit kann zwar alles negiren und aufheben wollen, aber kann unmöglich etwas setzen und schaffen; denn sie ist von nichts erfüllt, und hat nichts, womit sie sich vermitteln könnte, weil sie nicht von sich selbst läßt. Wenn solche Doctrin die Menschen in Communisten und Egoisten unterscheidet, so würden zuletzt, wenn der Communismus sich allgemein verbreiten sollte, Communisten und Egoisten zusammenfallen. Denn daß die Thätigkeit des Menschen, als solche, Selbstzweck sein soll, ist Egoismus, ohne Liebe, Anhängigkeit an sich und Abhängigkeit von sich, solche Freiheit ist von Allem, nur von sich selbst nicht frei, und deshalb nicht wahrhaft frei. Gerade das, was negirt wird, Staat und Kirche, macht den Menschen von sich selbst unabhän- [redacted]

lichen Gesellschaft realisirbar sei. Diese Wirklichkeit der Vernunft hebt sich durch ihre Unwirklichkeit und Unbestimmtheit selbst auf.

Was ferner die Parallele zwischen den französischen Communisten und den deutschen Philosophen betrifft, so nimmt sich dieselbe komisch genug aus. Babeuf und Fichte werden zusammengestellt; dieser habe die Autonomie des Geistes, und damit den Atheismus ausgesprochen; jener den Communismus als das einheitliche Socialleben, oder wie Proudhon sich präciser ausdrücke, die Anarchie, d. h. die Negation jeder politischen Herrschaft, der Begriffe Staat und Politik aufgestellt. Wie die französische Socialphilosophie nach St. Simon und Fourier als wissenschaftlicher Communismus ins Volk eindringe, so gehe die deutsche Hegelsche Philosophie als speculativer Atheismus ebenfalls ins Leben ein. Man sehe, nachdem der Babeufsche Communismus und der Fichtesche Idealismus sich durch ihren Nihilismus zu Grunde gerichtet, in Frankreich St. Simon und Fourier, in Deutschland Schelling und Hegel erstehen. St. Simon und Schelling gelangten als Gefühlsmenschen zu ihren Resultaten durch unmittelbare Anschauung; Fourier und Hegel durch streng wissenschaftliche Form. Durch Fourier und Hegel sei der Geist zu dem absoluten Standpunkte erhoben, auf welchem die unendliche Berechtigung des Subjects, die absolut freie Persönlichkeit und das Gesetz der nicht minder berechtigten objectiven Welt keine Gegensätze mehr seien, sondern sich gegenseitig ergänzten, zu Momenten eines und desselben Princips würden, des Princips der absoluten Einheit alles Lebens. Beide hätten erkannt, daß nur Eine menschliche Natur, nur Ein Princip des Lebens sei (nicht ein gutes und nicht ein böses); wie Fourier das Problem der socialen Gleichheit gelöst, und den populärverständigen Einwurf beseitigt, als setze die absolute Gleichheit Engel voraus, ohne daß er selbst den großen Dienst, den er dem Communismus leistete, geahnt — da er sich ausdrücklich gegen die Negation des Eigenthums verwahrt; — so habe Hegel das Problem der persönlichen Freiheit gelöst, und hiedurch eben so unwillkürlich einen andern Vorwurf beseitigt, nämlich den, daß in einer Gesellschaft, in welcher jedes persönliche Eigenthum aufgehoben, auch jede persönliche Freiheit vernichtet sei: er habe also

ten. Wenn das Charakteristische der deutschen Philosophie sein soll, daß vom Selbstbewußtsein ausgegangen werde, so scheint jetzt nur die sogenannte linke Seite der Hegelschen Schule einen Anknüpfungspunkt zu bieten — eben so, wenn die Dialectik nur das Bestehende auflösen soll, um nichts als die reine Thätigkeit übrig zu lassen. Was für eine armselige Thätigkeit ist doch diese neue Thätigkeit! die, allen substanziellen Gehaltes baar und bloß, ohne Entäußerung und Erhebung formell ist und bleiben muß. Solche Thätigkeit kann zwar alles negiren und aufheben wollen, aber kann unmöglich etwas setzen und schaffen; denn sie ist von nichts erfüllt, und hat nichts, womit sie sich vermitteln könnte, weil sie nicht von sich selbst läßt. Wenn solche Doctrin die Menschen in Communisten und Egoisten unterscheidet, so würden zuletzt, wenn der Communismus sich allgemein verbreiten sollte, Communisten und Egoisten zusammenfallen. Denn daß die Thätigkeit des Menschen, als solche, Selbstzweck sein soll, ist Egoismus, ohne Liebe, Anhängigkeit an sich und Abhängigkeit von sich, solche Freiheit ist von Allem, nur von sich selbst nicht frei, und deshalb nicht wahrhaft frei. Gerade das, was negirt wird, Staat und Kirche, macht den Menschen von sich selbst unabhängig, weil darin der Geist und die Wahrheit ist, während in der reinen Thätigkeit des Menschen dieser blos bei sich ist, und um bei sich zu sein, alles, was des Geistes ist, negiren muß.

Wir wollen nicht weiter daran erinnern, daß die Gleichheit weder in der Natur herrscht, noch im Menschenleben, weil sie eine Abstraction ist, daß in der Welt vielmehr die Ungleichheit gefunden wird; daß nur das Verschiedene sich harmonisch verbinden kann, und daß zuletzt die Menschen allein vor Gott gleich sind, welche Gleichheit eine ganz andere ist, als die blos menschliche, die ohne Gott der Wahrheit ermangelt. — Wir fragen nur, gesetzt, der Communismus wäre allgemein unter den Menschen verbreitet, es wäre kein politisches Leben, kein Staat, keine Religion, keine Kirche mehr: was wäre nun denn der Inhalt? Wir kennen denselben schon: Arbeit und Genuß, d. h. das reine bedürftige Leben, dieses, und blos dieses, wäre mit der Thätigkeit des Menschen zum Selbstzweck gemacht. Ein sehr dürftiger Zweck dieser Zweck. Wir wollen nicht läugnen, daß im Leben auf der einen Seite großer Ueberfluß, auf der andern

großer Mangel ist; daß schon Plato Recht hat, wenn er sagt: die Welt ist übergeflossen von Reichthum und Armuth; wollen nicht läugnen, daß die Reichen zwischen sich und den Armen oft eine Scheidewand ziehen*), die wahrlich nicht von christlicher Liebe und Gesinnung Zeugniß gibt; ferner daß dem Pauperismus weniger entgegengewirkt wird, als es geschehen könnte und sollte; daß selbst Regierungen oft nur zu gleichgültig sind gegen diese Uebelstände und Mißverhältnisse; daß sie längst darüber hätten nachdenken sollen, ob denn das Wohl des Menschen gar kein Recht habe, was der Communismus verlangt. — Wenn das nicht bald bedacht wird, so wird es bald überall heißen: Staat oder Communismus. Man sagt schon, bisher hat die Politik das Leben der menschlichen Gesellschaft gestaltet; jetzt fängt der Communismus an, die Forderung zu machen, anstatt ihrer das Leben gestalten zu wollen. Man sehe sich vor, halte die Forderung für keine Chimäre. Der Socialismus wurde schon von den alten Naturrechtslehrern als Princip des Staates aufgestellt; es fragt sich wirklich, ob dies Moment in Zukunft ohne allen Einfluß auf die weitere politische Staatenbildung bleiben wird. Es wird sich dann jeden-

---

*) Jeder weiß, daß der Inhalt des Lebens Arbeit und Genuß ist, insofern nämlich das Leben Gegenstand der Neigung ist. Der das Leben liebt, der trennt nicht Arbeit und Genuß, wenn gleich die Arbeit an sich kein Genuß ist, sondern Anstrengung. Es ist recht gesagt: wer nicht arbeitet, ist nicht werth, daß er genieße. (Die Communisten wollen arbeiten, aber wollen auch genießen. Dagegen läßt sich nichts sagen.) Es gibt aber Viele, welche den Genuß von der Arbeit trennen, welche deshalb den ganzen Inhalt des Lebens in den Genuß setzen. Der genußsüchtige Mensch verlangt, daß Andere für ihn arbeiten sollen; er will für sie genießen. In dieser Begierde zeigt sich seine Liebe zum Leben nicht als Neigung, sondern als Leidenschaft. Diese ist nur zu oft die Neigung des Vornehmen und Reichen. Je umfassender und mannigfaltiger der Genuß ist, auf den es der selbstsüchtige Mensch anlegt, um so mehr muß er Mittel haben, um so mehr muß für ihn, damit er genießen kann, gearbeitet werden. So entsteht in der Welt ein Mißverhältniß: Wenige sind die Genießenden, die große Mehrzahl sind die für sie Arbeitenden, Arbeiter, die wenig oder nichts genießen. Es kommt freilich aus dem Leben, und aus der Liebe zum Leben, welche die Selbst- und Eigenliebe voraussetzt, die aber leicht zur Selbstsucht und Genußsucht werden kann, daß ein solches Mißverhältniß sich erzeugt.

heit. In dem Geiste entspringt die Arbeit, erhält sie ihre Idee; erst muß die Arbeit begriffen, verstanden werden, dann bin ich erst im Stande, die Kräfte geschickt zu gebrauchen. Also nicht blos für die körperliche Ausbildung der Einzelnen, sondern auch für die geistige Ausbildung muß die Gesellschaft sorgen. Jeder soll nach seiner Arbeit belohnt werden, aber Jeder hat auch gleiches Recht an das Eigenthum der Gesellschaft, daß er auf gleiche Weise Theil am allgemeinen Eigenthum habe, also daß er gleiche Arbeit verrichte. Durch gleiche Körperanlagen ist es nicht allein möglich, die geistigen Anlagen sind nicht in der Gewalt der Gesellschaft, es liegt hierin der Punkt einer möglichen Ungleichheit. Der Geist ist nichts Unmittelbares, sondern er vermittelt sich, und worin? Im Geiste. Und was ist das Medium? Die Gesellschaft. Nur durch die Gesellschaft werden also die geistigen Anlagen vermittelt. Der Mensch muß daher die Forderung an die Gesellschaft stellen, die Vermittelung der geistigen Anlagen zu übernehmen. Sie muß es bewußt thun zu einem Zweck, und dieser ist die Gleichheit der Einzelnen. Die Gesellschaft übernimmt also die Erziehung zu dem Zweck der gleichen Theilnahme Aller an den allgemeinen Gütern. Der Mensch arbeitet nun um der Gesellschaft willen; dieser muß daran liegen, daß viel und gut gearbeitet wird. Daher ist die Theilung der Arbeit nothwendig. Die Arbeit selbst wird eine verschiedene. Wie die Arbeit, so muß hiernach auch die Erziehung zur Arbeit eine verschiedene sein, denn nur um zu arbeiten, werden die Menschen erzogen. Die Erziehung, die Arbeit, der Genuß, alles das ist nicht gleich, die Theilnahme an den allgemeinen Gütern ist keine gleiche, sie ist verschieden. Die Gesellschaft hat verschiedene Berufsarten nöthig. Was ist nun der Grund der Verschiedenheit, was bewirkt sie? Die Gesellschaft. Hat sie nun das Recht, nach der Verschiedenheit der Leistungen zu lohnen? Nein, sie muß alle Leistungen gleich belohnen; es darf ihr nur daran liegen, daß überhaupt geleistet werde. Sie muß Jedem, der leistet, gleiche Mittel des Genusses bieten. Dies ist im Allgemeinen die St. Simonistische Theorie, wie sie später von Bazard, Olinde Rodrigues und Anderen weiter ausgebildet werden.

Aber die Leistung kann auch von der geistigen Anlage und Bildung der Einzelnen abhängig gemacht werden. Der geisti-

gen Anlage nach sind die Menschen verschieden, also auch nach der Bildung, dem Resultat der Anlagen. Denn wenn auch in den ersten Jahren, ehe die Kinder zur Arbeit fähig sind, die geistige Anlage sich durch die gleiche Erziehung gleich entwickelt hat, so macht später die Berufsbildung die Menschen verschieden. Nach dieser Bildung wird die Gesellschaft nun alle Verschiedenheit der Leistungen beurtheilen können. Es könnte einer weniger leisten, als er zu leisten im Stande ist, und die Gesellschaft handelte ungerecht, wenn sie dem einen, der nicht so viel leistet, als er kann, eben so viel giebt, als dem, der so viel leistet, als er kann. Dadurch, daß der Einzelne nicht so viel leistet, als er kann, und doch so viel erhält, also ebenso genießt, ist er gleich mit jedem Andern, ist ebenso frei. Keiner wird daher zum Wohle des Ganzen arbeiten, sondern sich so viel wie möglich der Arbeit zu entziehen suchen. Anstatt daß gut und viel gearbeitet wird, wird wenig und schlecht gearbeitet werden. Worin hat die Verschiedenheit der Menschen nach ihren Leistungen ihren Grund? In ihnen selbst, in ihren Anlagen, in ihren Neigungen zu dem und jenem. Also die Verschiedenheit der Menschen, ihre Neigungen, sollen der Ausgangspunkt der Arbeit sein. Wenn vorher die Gesellschaft, das Allgemeine, die Menschen, das Besondere, zu dieser oder jener Arbeit bestimmte, so muß es jetzt die Neigung der Einzelnen thun. Diese bestimmt sich selbst zur Arbeit, und zwar zu einer beliebigen, welche ihr nicht vorgeschrieben werden darf, sondern welche sie aus eigenem Antriebe unternimmt. Die Einerleiheit der Arbeit ermüdet, die Abwechselung stärkt und erfreut. Die Neigung hat die Objecte als mannigfaltige außer ihr. Es wird ihr also wohlthun, sich, wenn sie sich in das eine Object geworfen und darin befriedigt hat, das andere zu wählen. Der Mensch entscheidet sich aber durch den natürlichen Ausgangspunkt, durch den Hang, zu Einem. Er hat viele Neigungen, aber nur einen Hang zu diesem oder jenem; z. B. er hat die Neigungen der Eitelkeit, der Gefallsucht, des Spieles u. s. w.; wenn eine von diesen überwiegt, zur Leidenschaft wird, so treten dagegen die anderen zurück. Dann ist er nicht mehr frei von dem Gegenstande, sondern dieser ist Herr über ihn, er hat seine Freiheit daran verloren. Er muß sich daher aus dieser Abhängigkeit reißen, dadurch, daß er den Gegenstand fahren läßt,

von ihm sich zurückzieht. Aber so stehen ihm die Gegenstände wieder gegenüber, er ist nur die Möglichkeit des Willens: er muß etwas wollen, also wieder wählen. So ist die Abwechselung mit den Gegenständen der Neigung gerechtfertigt, ich habe in der Neigung meinen Willen und bin darin frei. Wenn vorher mein Wille bestimmt wurde, indem mich die Gesellschaft zu irgend einer Arbeit bestimmte, so war ich nicht frei, und nicht geachtet in meiner Persönlichkeit. Jeder Einzelne war daher unfrei in der Gesellschaft, diese war das frei Bestimmende: nicht der Einzelne, sondern das Allgemeine war Person. Jetzt bin ich frei, und bestimme durch meine Freiheit die Gesellschaft; jetzt bin ich Person, und das Allgemeine nicht;. jetzt arbeite ich, wie es mir gefällt, nicht, wie es der Gesellschaft gut dünkt. Zwar will ich auch für die Gesellschaft arbeiten, nicht für mich, aber nicht diese, sondern ich selbst will mich dazu bestimmen. Die Triebe des Menschen sind da, also sind sie absolut berechtigt, alle sollen befriedigt, keiner darf vernachlässigt werden. Die Einheit und Harmonie aller Triebe ist die Vollendung des Menschen; das Ziel des Triebes ist Befriedigung desselben, er ist Selbstbewegung, Freiheit, und diese Bewegung ist seine Befriedigung. Das Entsprechen des Ausgangspunktes, des Triebes, und der Bestimmung desselben, der Befriedigung, ist nothwendig, und darin besteht das Glück des Menschen. — Dies ist die Theorie Fouriers und neuerdings Victor Considerants, welcher dieselbe von dem Ersteren angenommen und weiter verbreitet hat. Sie hat mit der Simonistischen die Aufgabe gemein, die Menschen durch den Besitz ihrer Arbeitskraft unabhängig zu machen. Ihr Zweck und Ziel ist die Idee der freien Arbeit, darin sieht sie aber nicht blos das Glück, sondern selbst die Bestimmung des Menschen. Diese wäre demnach die Befriedigung der Triebe durch Arbeit und Genuß, mit einem Wort, die — Glückseligkeit. Nun ist zwar die Glückseligkeit Zweck, aber nur Zweck im Triebe und Begehren, und macht deshalb unfrei. Fourier kehrt es um, und nennt den Trieb Freiheit, da doch derselbe, weil natürlich bestimmt, unfrei ist. Kant sagt daher mit Recht, daß die Glückseligkeit wegen Mangels an Freiheit sich nicht zum Princip des Sittlichen eigne.

Ist nun der Trieb, die Neigung, überhaupt der natürliche Wille, Princip, so ist der Mensch nicht frei, denn der natürliche Wille wird durch den Inhalt des Triebes, durch Aeußerliches und Natürliches, bestimmt. Deshalb ist so der Mensch aber auch nicht Person, sondern gerade das Gegentheil, unfrei. Er braucht auch nicht zu arbeiten, um Person zu werden, sondern er ist unmittelbar von Natur Person, und von Geburt aus zur Theilnahme an dem allgemeinen Eigenthum berechtigt. Er soll nach jener Theorie arbeiten, wozu er Lust hat, das treiben, wozu er in diesem und jenem Augenblick Neigung verspürt. Das ist aber nur der Schein der Arbeit, die ganz aufhören kann; das ist darum auch nur der Schein der Persönlichkeit, welche der Mensch durch diese Arbeit aus Neigung gewinnt. Die Arbeit, anstatt organisirt zu sein, wie im St. Simonismus, ist im Fourierismus desorganisirt. Ist das Individuum in seiner abstracten Vereinzelung mit seinen natürlichen Trieben Zweck der Gesellschaft, so ist diese von selbst aufgehoben. Der Einzelne muß nicht arbeiten, damit die Anderen wieder für ihn arbeiten, er hat nicht nöthig, ein nützliches und brauchbares Mitglied der Gesellschaft zu werden, damit diese wieder ihm nütze, sondern der Einzelne macht an die Gesellschaft allein Ansprüche, ohne daß diese zu gleichen Anforderungen an ihn berechtigt wäre, denn er kann seinen Trieb, seine Neigung vorschützen, die durch einen Anspruch der Gesellschaft an ihn gefährdet, gestört würde; damit wäre das Glück des Einzelnen gefährdet, was nicht sein soll. Jeder macht gleiche Ansprüche an die Gesellschaft auf die Förderung seines Glücks, — damit macht er aber Ansprüche an Etwas, das gar nicht besteht, sondern durch die Einzelnen negirt ist.

Wird der natürliche Wille, der Trieb, zum Princip erhoben, so ist ferner Alles, was der Mensch vermöge seiner Triebe thut, recht und gut, Unrecht, Böses nicht denkbar. Ja der Mensch weiß nicht vom Recht und Unrecht und kann es nicht thun; er lebt in paradiesischer Unschuld, hat noch nicht vom Baume der Erkenntniß gegessen. Dadurch, daß er wieder auf sich allein angewiesen ist, daß der Genuß und die Befriedigung seiner Triebe ihm Niemand gewähren kann, kommt er zu der Einsicht, daß er auf dieselbe verzichten, sie überwinden muß. — Fourier hebt den Privatbesitz nicht gänzlich auf: damit tritt die

Ungleichheit wieder ein, die Einzelnen nehmen durch Privateigenthum wieder Theile des allgemeinen Vermögens in Besitz, was durch Geschicklichkeit, eigenes Capital, durch körperliche und geistige Kräfte und durch äußere Umstände bedingt ist. Damit ist wieder dasselbe Unglück der arbeitenden Klassen vorhanden, welches die ganze vorige Bewegung erzeugte, indem ein großer Theil nicht die nöthigen Subsistenzmittel erwerben konnte. Die bürgerliche Gesellschaft würde das verschuldet, und dazu noch den Verlust der Bildung hinzugefügt haben: ein neuer Pöbel würde durch sie hervorgerufen werden. — Die Gesellschaft ist aber gewiß im Unrecht gegen die ärmere, arbeitende Klasse, und hierin liegt der Grund und zugleich die partielle Berechtigung der communistischen Bestrebungen. Der Proletarier hat Kräfte und will arbeiten, die Gesellschaft braucht ihm daher weiter nichts als Arbeit zu geben; er will nicht im Müßiggange sein Brod essen, sondern im Schweiße seines Angesichts, wenn die Arbeit ihn nur erhält, wenn sie ihm die Aussicht auf Bildung und Besitz bietet. Er will nicht gegen das Princip der bürgerlichen Gesellschaft, welches die Arbeit ist, handeln, es wäre dies auch gegen seine Ehre und gegen seine Selbstständigkeit. Durch das Mißverhältniß der Consumtion und Production wird aber sein guter Wille paralysirt: er kann sich aus der Armuth nicht emporarbeiten. Es ist eine allzuwichtige Frage, wie diesem Elend abzuhelfen sei; auch uns wird sie sich bei fortschreitender Industrie zeitig genug aufdringen. Das erste Gefühl, das beim Anblick solchen Jammers im Menschen entstehen muß, ist Mitleid und der Entschluß, aus eigenen Mitteln zur Abhülfe beizutragen. Der Wohlthätigkeit und dem mildthätigen Sinne ist hier ein ungemeiner Spielraum geöffnet. Die Reichen mögen sehen, welche Kluft in England und Frankreich zwischen ihnen und den Armen entstanden ist; sie mögen sehen, daß auch bei uns die Gesellschaft sich nicht der Gesinnung nach scheide. Es ist nicht genug, daß die Armuth nicht verachtet und mit Füßen getreten werde, und daß man jeden Armen und Bettler nicht schon deshalb für einen schlechten Menschen halte, wie das häufig in England der Fall sein soll; nicht genug, daß die Armuth auf die Privatwohlthätigkeit angewiesen ist: es muß auch, damit der Pöbel absorbirt werde, der Staat auf Mittel be-

dacht sein, ihr abzuhelfen, durch öffentliche Anstalten, Fonds, Armenverbände, Verbesserung des Volksschulwesens, endlich Colonisation, die sich bei Uebervölkerung und der damit zusammenhängenden Schwierigkeit, die Bedürfnisse zu befriedigen, von selbst aufdringt. Darauf weist schon Montesquieu hin, indem er die Proletarier als nati ad prolem gignendam bezeichnet, und dies also von politischer Seite gleichsam als ihre Bestimmung ansieht.

Alle jene Theorien machen das Wohl des Einzelnen im Gegensatz zu der Wirklichkeit unserer Verhältnisse. Die Armuth, die Noth, zum Zweck des Staates. Das heißt praktisch eine Unmöglichkeit von ihm verlangen. Es kann nicht Jedem wohlgehen, und dies ist für den Armen ein Schicksal, das er als solches nehmen muß. Leben, Besitz, Habe und Gut, und der Genuß derselben, sind und bleiben irdische Zwecke. Denn das Leben ist endlich; die irdischen Güter sind, wenn nicht eitel, wie Salomo spricht, ebenfalls endlich. Was endlich ist, Leben und Genuß des Lebens, Habe und Gut, muß aber auch als ein Endliches empfunden werden. Die Empfindung der Endlichkeit des Lebens ist nun, weil bewußte Empfindung, zugleich Empfindung über die Endlichkeit hinaus. So kommt der Mensch zu der Empfindung und dem Bewußtsein, daß er, wenn gleich nach seinem Leben natürlich und endlich bestimmt, doch nach seinem Geiste frei ist von solcher Endlichkeit. Er hat nun das Bewußtsein, daß das Leben endlich ist, und ist er arm, so ergiebt er sich auch darein, und ist dann in seinem Innern darüber hinaus. Er kann das Schicksal aber auch wollen: ist die Armuth ein Unglück, er kann sie wollen. So hatten alte Philosophen, wie die cynischen, Freude an der Armuth: die Götter haben und bedürfen nichts; also, schlossen sie, nichts bedürfen und nichts haben macht den Göttern gleich. Die Freiheit von der Endlichkeit, die Empfindung derselben, ist andererseits religiöse Erhebung. Ist nämlich das Wohl des Einzelnen, nicht der Staat oder das Allgemeine, der Zweck, so wird eben die ganze Ordnung des Staates für den Armen drückend, er fühlt sich im Staate unglücklich, und sieht denselben zuletzt für die Ursache alles Uebels an. Aber dadurch kommt er zuletzt zum Gefühl der Endlichkeit des Staates selbst, und weil dieser die Sphäre der Bedürftigkeit und des glücklichen Lebens ist, zu dem Gefühl, daß das bedürftige Leben über-

denn die Welt, nach der er sich sehnt, kennt er nicht, und die Welt, in der er lebt, hat keinen Werth für ihn. Er ist in keiner recht zu Hause, weil er an sich festhält. Er hat nicht die Kraft der Entäußerung von sich selbst. In der Sehnsucht über diese Welt hinaus nach einer andern liegt aber das Bedürfniß, zur wahren Wirklichkeit zu gelangen. Das ist jedoch so lange nicht möglich, als er sich selbst zum Zwecke macht. Er muß sich als Zweck also aufgeben, und thut er das, so ist er mit einem Male in der wirklichen Welt. Diese Welt, der Staat, ist der Zweck, er ist das Mittel. Indem er sich aufgiebt, geht er darum nicht ganz und gar darauf, sondern er gewinnt vielmehr statt zu verlieren; er verhält sich nicht mehr nur als Einzelner, sondern als Glied eines Ganzen.

Aus einem Trauerhause zog er aus und suchte Glück und Heil in fremden Zonen; und da auch dieses ihm nicht Ruhe und Wohlsein beut, zieht er wiederum heim und findet sein Haus und die es umgebende Welt verändert. Und was läßt ihm Alles in freundlicherem Lichte erscheinen? Das Bewußtsein, auf sich verzichtet zu haben, auf jede Befriedigung seiner Eigensucht, sei es die Forderung, in der Welt mit Allen gleiche sinnliche Genüsse zu haben, oder die, daß sich der Zustand dieser Welt in einer andern umkehren werde. Es ist dem Einzelnen nicht mehr nur um sein Wohl zu thun, sondern um das Wohl des Ganzen, oder mit seinem Wohl zugleich um's Ganze. Das Wohl des Ganzen ist auch sein Wohl, der Zweck des Staates auch sein Zweck. Der Staat ist nicht mehr nur eine Anstalt für endliche Zwecke, für die Sicherheit des Lebens und Eigenthums und für das Bedürfniß des Einzelnen, und darum selbst endlicher Natur; er ist nicht blos ein Gemeinsames zur Abhülfe jener äußerlichen Noth, und Mittel für das Wohl, sondern wesentlich Allgemeines und Zweck, das wesentliche Nothwendige des Einzelnen, die allgemeine vernünftige Idee eines Jeden. Er ist das Wesen, die Substanz des Einzelnen, ähnlich wie in der Natur die Gattung das Wesen des Individuums ist, indem dieses durch die Gattung, und letztere in demselben existirt. Der Staat ist daher für ihn kein Schicksal mehr, nichts Aeußerliches oder Nichtiges, sondern sein allgemein geistiges Wesen, wofür er sich opfern kann, zu dessen

Rettung, zu dessen Förderung und Entwickelung er beiträgt. Es kommt ihm nicht allein darauf an, daß es ihm wohlgehe, sondern er thut Alles für das Wohl des Ganzen, bringt auf dem Altar des Vaterlandes sich und seine Habe dar, und setzt sich und diese selbst endlich als das, was sie sind, während er sie früher als etwas Absolutes festhielt. So ist denn der Staat praktisch das Gute, das objective Wohl, worin das seinige mit inbegriffen ist. Damit stellt sich die wahre philosophische Ansicht heraus, welche die historische und die abstract philosophische oder ungeschichtliche Ansicht, deren höchstes Extrem der Socialismus und Communismus war, in ihrer Einseitigkeit erscheinen läßt. Das Princip derselben ist der Geist, welcher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit sowohl als die Freiheit der Einzelnen im Staate verwirklicht. Der Staat ist daher erstens objectiv, substantiell, und wird von der selbstbewußten Thätigkeit des Einzelnen nicht producirt; er ist aber zweitens nicht ohne jene Thätigkeit, ohne das selbstbewußte Denken und Wollen. Der Staat ist ferner dadurch subjectiv, daß der Einzelne als Glied des Ganzen ihn verwirklichen hilft, daß dieser das, was schon ist, erzeugen hilft. Die Einzelnen sind das Mittel, wodurch das Ganze sich fortwährend verjüngt, dieses, der Staat, ist der Zweck, und darum Gesinnung des Einzelnen. Indem der Staat objectiv und subjectiv zugleich und seine Substanz die Gesinnung des Einzelnen ist, ist sein Wesen keine dem Menschen fremde und äußerliche Nothwendigkeit, sondern wesentlicher Inhalt seines Wissens und Willens, das allgemeine Nothwendige, was jeder Einzelne will. Jene Gesinnung, daß der Staat Gesinnung des Einzelnen ist, ist eben darum nicht die subjective Gewißheit des Einzelnen, sondern die von dem Allgemeinen erfüllte, objective, sittliche Gesinnung. Das Objective ist subjectiv, und umgekehrt: das Ganze ist in der Gesinnung der Einzelnen, ihr Pathos, und ist zugleich ihr Wesen: der wesentliche Inhalt ihres Willens, nämlich das, was sie selbst wollen, und worin sie sich deshalb frei wissen. Das Einzelne und Allgemeine ist nicht mehr entgegengesetzt, sondern eins. Indem der Einzelne nicht das Ganze ist, und dieses nicht blos ein Einzelnes, was das Individuum in seiner Macht hätte; indem nicht der Einzelne Zweck, sondern das Ganze, und das Ganze nicht blos ein Gemeinsames der Einzelnen, die darum isolirt und atomi-

stisch blieben, ist, gehört der Einzelne dem Ganzen und den besonderen Kreisen an, in welchen es sich gliedert. An diesen ist er gewiesen und nicht abstract an das Ganze, eben weil er nicht das Ganze und als Einzelner nicht mehr Zweck ist. In dem Staate, welcher Zweck ist, bleibt der Einzelne nicht einzeln, sondern wird Glied eines Besonderen, einer bestimmten Allgemeinheit. So erst ist der Einzelne, wenn er ein Besonderes geworden, als Glied des Ganzen lebendiges Mittel, wodurch das Ganze sich erhält und deshalb in Einheit mit dem Ganzen Zweck. Der Staat wird daher nicht hervorgebracht, oder producirt — der Einzelne macht den Staat nicht — sondern reproducirt. Der Staat soll nicht erst werden und entstehen: er ist schon; er soll nicht erst von uns geschaffen und erzeugt, sondern wieder erzeugt und erhalten werden. Wie im lebendigen Körper die Organe Mittel des Lebens sind, und das Leben, was aber schon ist, durch ihre Functionen hervorbringen helfen, ohne das man sagen kann, sie erzeugten dasselbe — denn man kann aus allen einzelnen Organen kein Leben machen — so ist der Einzelne nur als Glied des Staates Mittel und Zweck zugleich. Im Lebensproceß kommt kein Organ über das Ganze hinaus, wie im chemischen Processe die Stoffe sich isoliren, und im Product erlöschen, sondern die Organe erhalten sich, indem sie als Mittel zum Ganzen fortwährend im Ganzen wirksam sind. Ohne sie ist auch das Ganze nicht, daher sind sie als Mittel zugleich Zweck und deshalb selbst lebendig, indem sie das Leben fortwährend reproduciren. So verhält es sich auch im Staate. Da ist Leben, Thätigkeit und Arbeit, keine Ruhe, so wenig als im lebendigen Organismus, dessen Ruhe der Tod wäre. Da ist der Einzelne thätig und wirksam, wie die Organe des Lebens, und deshalb ist nicht blos das Ganze, sondern es wird zugleich fortwährend erzeugt. Wie nun die Glieder des Leibes verschieden sind und verschiedene Functionen verrichten, so die Einzelnen als Glieder des Staates. Der Staat, weil Zweck, gliedert sich in bestimmte Lebenskreise, welchen die Einzelnen angehören und denen ihre Arbeit zukommt. Deshalb ist der Staat und dessen Leben, diese sittliche Wirksamkeit, vermittelt durch das Selbstbewußtsein des Einzelnen, durch dessen Wissen und Wollen, Thätigkeit, Arbeit und Theilnahme am Ganzen. Der Staat, weil

entfernt, eine Polizeianstalt zu sein, ist vielmehr ein allgemein geistiges Reich selbstbewußter freier Menschen.

Dies ist die höhere philosophische Ansicht von Recht und Staat, welche sich durch die Entwickelung der kritischen Philosophie bis zu Hegel gebildet und in der Rechtsphilosophie des letzteren ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Schelling steht darin gegen Hegel zurück, indem die Idee im Staate nach ihm blos in der Form des Seins oder der Substanz thätig ist, nicht in der Form des Selbstbewußtseins und der Freiheit. Er kennt die Idee nicht, wie sie selbstbewußt und frei ist, sondern nur wie sie geschichtlich ist, und kann sie demnach nicht wirklich erkennen. Die Schellingsche Philosophie kommt nicht über den historischen Staat hinaus und nicht wirklich zum philosophischen Staate, zur Idee des Staates für sich. Wenn man freilich seinen, von Andern veröffentlichten Vorlesungen über Offenbarungsphilosophie trauen darf, so hält er jetzt nicht einmal mehr an der historischen Ansicht fest. Er soll nämlich den Staat für eine Zwangsanstalt erklärt haben; damit wäre er auf einen untergeordneten Standpunkt zurückgefallen. Es ist das wenigstens insofern möglich, als er in derselben Offenbarungsphilosophie die Welt blos die kranke, nichtige Welt nennt, worin nicht der Wille Gottes sei, sondern dessen Unwille. Es fehlt ihm, wie der geschichtlichen Ansicht überhaupt, an dem Gedanken des Rechts und des Staates für sich, indem sie die freie Selbstständigkeit des Staates nicht anerkennt. Das ist das große Werk Hegels auch in dieser Hinsicht, daß er das Recht und den Staat in der Form des Rechts selbst erfaßt, daß er die Rechts- und Staatsidee nicht blos geschichtlich, sondern auch für sich, frei und selbstbewußt erkannt und wissenschaftlich gerechtfertigt hat.

Es ist allmählig seit der Reformation allgemeine Bildung der Zeit geworden, daß der Gedanke und die Freiheit das Princip des Rechts und der Sittlichkeit sei. Darauf kam es aber noch an, das Recht und den Staat aus diesem Princip zu entwickeln. Die Philosophie, deren Element der freie Gedanke ist, konnte nicht dabei stehen bleiben, blos die geschichtliche Ansicht von Recht und Staat zu rechtfertigen, sie mußte auch dazu fortgehen, den Staat in der Form seiner selbst zu fassen. In der

Geschichte ist die Rechtsidee noch in der Entwickelung begriffen in der Form der Autorität, des Herkommens, des Vorrechts, und selbst des Unrechts, weshalb ihre Realität noch nicht ihrem Begriffe gemäß war. Dies ist nur möglich, wenn sie in ihrer eignen Form, in der des Rechts selbst, verwirklicht wird. Die Geschichte ist freilich der Weg dazu. Es kommt zum Rechts- und Gedankenstaate nur durch den geschichtlichen Staat, weshalb jener nicht weniger historisch ist, als dieser, durch dessen geschichtliche Entwickelung er ins Leben tritt. Der historische Staat erzeugt den Rechts- und Gedankenstaat selbst, ruft ihn hervor. Der geschichtliche Staat ist die Voraussetzung des letzteren, und damit seines Entstehens: der Rechts- und Gedankenstaat kann sich nur dadurch verwirklichen, daß er von den geschichtlichen Zuständen, welche er vorfindet, nicht abstrahirt, sie blos negirt, sondern umbildet. Die Umbildung ist kein Unrecht, welches dem geschichtlichen Staate äußerlich angethan wird, sondern er hat den Trieb dazu in sich. Wäre er nicht die innere, reale Möglichkeit des Rechts- und Gedankenstaates selbst, so wäre die Umbildung unmöglich; nun aber hat dieser das Recht und die Idee auf seiner Seite. Der Unterschied zwischen dem historischen oder Autoritätsstaate und dem philosophischen oder Rechtsstaate ist also, daß jener auf der geschichtlichen Grundlage des Vorrechts und des Herkommens basirt ist, während dieser auf der Grundlage des Rechts in der Form des Rechtes selbst ruht, und auf dem Gedanken der Freiheit auferbaut ist. Damit ist nicht gesagt, daß im geschichtlichen Staate der Gedanke des Rechts nicht auch das wirksame Element wäre, denn ohne Recht ist kein Staat möglich, aber dieses Recht war Vorrecht, Standesrecht u. s. w., und darum Unrecht: von diesem Unrecht muß sich das Recht befreien, und müssen die Menschen als gleich vor dem Gesetz anerkannt werden.

Der Gedanke des Rechts und der Freiheit machte sich schon in der französischen Revolution, aber negativ und abstract geltend, in der Form der liberté et égalité. Die Revolution war blos der Wendepunkt, daß der Gedanke des Rechts, als eines wesentlich allgemeinen und gleichen, zum Bewußtsein kam, während bisher das Recht ein ungleiches gewesen war. Wegen der Abstraction der Freiheit konnte die Revolution selbst nicht staatenbildend werden, sondern erst nach der-

selben fing der Gedanke des Rechts an, sich zu verwirklichen. Die Forderung wurde nun: der Staat soll das Recht in der Form des Rechts selbst geltend machen. Das Bilden des Rechtsstaates ist, wie sich ergeben, wesentlich ein Umbilden des historischen. Dieser, der Standesstaat, der Staat der Bevorzugung und des Unrechts wird daher selbst zum Rechts- und Gedankenstaate. Der letztere macht durch das staatenbildende Princip des Rechts und der Freiheit flüssig, was der erstere unmittelbar und fest in der Form des Vorrechts enthielt. Der philosophische Staat ist keine Abstraction, sondern die Verwirklichung der Rechtsidee, er abstrahirt nicht von dem geschichtlichen Staate, sondern idealisirt ihn und macht ihn dem Gedanken des Rechts gemäß. Der Rechtsstaat ist die politische Dialectik der historisch-politischen Staatsformen, er gestaltet sich durch die politische Metamorphose des historischen Staates und erbaut sich aus dessen Elementen. Die Gestalt, welche der Gedankenstaat durch die Umbildung des historischen annimmt, ist die repräsentative, constitutionelle Form, die der Rechtsidee gemäße. — So sehr nun Hegel diese Idee als das staatenbildende Princip erkennt und wissenschaftlich in der Rechtsphilosophie entwickelt, erfaßt er sie aber nicht zugleich in demselben Maße als das Princip der Umbildung des geschichtlichen Staates. Er zeigt zwar, wie der Rechtsstaat die Freiheit in rechtliche und gesetzliche Staatsmächte gliedert, wie dieser Staat keine abstracte, sondern gesetzlich bestimmte Organisation der Freiheit ist, aber entwickelt diese Organisation nicht bestimmt aus der Gestaltung und Umbildung des historischen Staates, als durch ihre Voraussetzung selbst. Dies ist auch der Grund, warum das Recht und der Gedanke nicht überall als das organisirende Princip und die selbstbewußte Form in der Hegelschen Rechtsphilosophie sich erweist, ja weshalb besonders in der Entwickelung und Gestaltung der Staatsgewalten das Recht nicht durchgängig die durchdringende Idealität derselben ist, weswegen der Gedanke mehr abstract erscheint, als nach seiner wahrhaft concreten Form, welche die die Gewalten idealisirende Macht und Lebendigkeit ist. Dazu kommt noch, daß Hegel die Umbildung der vaterländischen Zustände, welche er in der Kritik der würtembergischen Verhandlungen zu beurtheilen angefangen hatte, in der Rechtsphilosophie

nicht weiter verfolgte. Man hätte dies um so mehr erwarten sollen, als er die wissenschaftliche Rechtfertigung des Rechts- und Gedankenstaates und damit das Princip jener Umbildung dazu zum Vorwurf nahm. Er ging aber, anstatt auf dieselbe dem Princip der Neuzeit gemäß zu reflectiren, dabei auf die constitutionelle Verfassung zurück, wie sie besonders in der englischen Verfassung und zum Theil in der französischen Restauration historisch sich gestaltet und ausgebildet hatte. Er mochte glauben, daß unsre deutschen Zustände, welche erst anfingen, sich im Zeugnisse jenes Princips zu bilden, noch wenig geeignet wären, der philosophischen Idee des Staates zur factischen Erläuterung dienen zu können. Die englische Verfassung enthält noch manche feudalistischen Elemente, die von ihr unmittelbar vorgefunden und aufgenommen wurden. Dieselben wurden dagegen in unserm Vaterlande meistens aufgelöst. Unsere Zustände, wenn gleich im Sinne des Princips der Neuzeit erst im Entstehen begriffen, waren in dieser Hinsicht demselben wirklich mehr gemäß, als die englische Verfassung. Die Reflexion auf diese Verfassung war schuld daran, daß in die Hegelsche Rechtsphilosophie ein althistorisches Element hineinkam, welches, mehr unmittelbar aufgenommen als umgebildet, durch die Idee nicht gerechtfertigt scheint. Die constitutionelle Form des Staates blieb darin mehr altgeschichtlich corporativ, als neugeschichtlich constitutionell. Wenn Hegel in der Rechtsphilosophie zwar das Princip der Neuzeit festhielt, so geschah dies nicht mehr im nationalen Sinne, wie in seiner Kritik der Verhandlungen der würtembergischen Landstände. Insofern steht die Rechtsphilosophie nicht mehr in der nationalen Bewegung und Gegenwart, womit jene Kritik begonnen hatte. In der Philosophie der Geschichte ließ Hegel die Umbildung der vaterländischen Zustände ebenfalls außer Acht. Nach der Kritik der Verhandlungen der würtembergischen Landstände wäre die Aufgabe seiner Rechtsphilosophie gewesen, den Rechts- und Gedankenstaat als den politischen Inhalt derselben nicht blos gegen den historischen Staat überhaupt, sondern auch gegen die altgeschichtliche constitutionelle Form der englischen Verfassung zu rechtfertigen. Er würde damit erstens nicht nur das Princip wissenschaftlich reiner erhalten haben, sondern auch zweitens nicht blos der anfangenden Umbildung der Nation zu Hülfe

gekommen sein, wie in der Kritik der würtembergischen Verhandlungen, sondern dem gegenwärtigen Kampfe der Umbildung selbst. Nun aber begegnete ihm in Deutschland, was Benjamin Constant in Frankreich: anstatt dem Princip der Neuzeit gemäß auf die politische Umbildung des eigenen Vaterlandes in der Gegenwart zu reflectiren, sahen beide sich nach dem altgeschichtlichen Ideal der Verfassung einer fremden Nation um.

Es ist ferner in der Hegelschen Rechtsphilosophie noch ein Bruch zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem eigentlich politischen Staate. Es ist überhaupt eine Aufgabe für die Zukunft, besonders Englands und Frankreichs, den Socialismus und Communismus mit der politischen Staatsform auszugleichen. Denn die politische Trennung der Bürger durch den Besitz und die communistische Gleichheit ist ein Gegensatz des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, welcher, wenn er sich fixirt, die größte Erschütterung zur Folge haben kann. Die bürgerliche Gesellschaft ist, wie Hegel richtig entwickelt, eine Voraussetzung des politischen Staates, sie ist deshalb bestimmt, ein Moment desselben zu werden, d. h. aber, politisch zu werden. Jedoch ist die natürliche Gliederung des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft und die politische im Staate bei Hegel eine andere, und darin scheint der erwähnte Bruch zu liegen. Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie das Leben erzeugt, und wie Hegel sie in den ackerbauenden Stand, in den Gewerbs- und Handelsstand und in den allgemeinen Stand unterscheidet, hätten von ihm in die politische Idee erhoben werden sollen. Es wäre dies eine Umbildung sowohl des geschichtlichen Standesstaats als auch des Socialismus gewesen, und damit eine Umbildung zugleich der ständischen Vertretung in eine Bezirksvertretung. Nur so, scheint es, ist die bürgerliche Gesellschaft eine wirkliche Voraussetzung des politischen Staates und in demselben wahrhaft idealisirt. Aber Hegel hat sich zu sehr von der politischen Wirklichkeit der altgeschichtlich constitutionellen Form imponiren lassen. Der Besitz ist zwar ein wesentliches Moment im Staate, er darf aber nicht die politische Vertretung und Berechtigung vorzugsweise bestimmen: denn er hört dadurch auf, bloßes Moment zu sein, er wird das politische Element selbst, der Staat wird zur politischen Abstraction. Die politische Gliederung ist nicht zugleich die natürliche des Le-

bens; aber das sociale Leben muß politisch werden, wenn es sich dem Staate gegenüber nicht fixiren soll. Es kann wohl nicht geläugnet werden: seit der französischen Revolution ist dem Princip der Neuzeit gemäß die politische Aufgabe, die bürgerliche Gesellschaft mit der repräsentativen Form des Staates zu vermitteln, die Stände derselben politisch zu idealisiren. Die repräsentative Staatenbildung Englands und Frankreichs ließ das bei der Umbildung des geschichtlichen Staates außer Acht. Der Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates ist jetzt davon die traurige Folge. Wenn die natürliche Gliederung des Lebens nicht politisch wird, wenn das Element des Besitzes politisch Eins und Alles sein soll, würde auch das Vaterland in Zukunft derselben Gefahr ausgesetzt sein.

Es war Hegel in der Rechtsphilosophie allein um den Staat zu thun; es war dies zunächst auch der richtige Gesichtspunkt: wenn der Staat der Rechtsidee gemäß erkannt und begriffen werden sollte, mußte er in diesem Sinne ausschließlich betrachtet werden. Da Hegel den Staat rein für sich zum Gegenstande machte, ohne Zusammenhang mit anderen Lebenskreisen, da er denselben zugleich für den wirklichen Boden jener Kreise nahm, soll bei ihm der Staat, wie man häufig sagt, Alles in Allem sein. Kunst, Religion, Wissenschaft sollen nach ihm blos relativ berechtigte, der Sittlichkeit des Staates untergeordnete Formen sein. Da bei Hegel die Kirche ohne Einwirkung auf den Staat blieb, glaubte man, daß nach ihm die Religion blos etwas Innerliches, Individuelles wäre, und der Staat sich um das religiöse Bekenntniß seiner Bürger nicht zu bekümmern hätte. Der Ausspruch Hegels, daß, was der Staat fordere, die Form einer rechtlichen Pflicht habe, und es gleichgültig sei, in welcher Gemüthsweise es geleistet werde, schien diese Meinung nur zu bestätigen. Man behauptete, die Kirche habe nach ihm die Bestimmung, vom Staate nur absorbirt zu werden. Bei fortschreitender Bildung und Vollendung des Staates müsse die Kirche völlig überflüssig werden, ja als eine blos relative Geistesgestalt der höheren des Staates weichen. Wenn Hegel in der Rechtsphilosophie den Zusammenhang des Staates mit anderweitigem, ihn erfüllenden künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Inhalt näher nicht

beachtet, so läugnet er darum die Eigenthümlichkeit und Berechtigung der genannten Formen nicht. Er betrachtet sie ausdrücklich als der absoluten Sphäre des Geistes angehörig, woraus folgt, daß er sie für absolut berechtigt hält. Dies ist der Grund, warum sie bei ihm in der Rechtsphilosophie keinen Platz haben. Er unterscheidet das ausdrücklich. Nur wenn man das unterläßt, kann man, wie Rothe, auf den Gedanken kommen, daß der Staat der Gesammtorganismus alles geistigen Lebens sein soll. Rothe spricht in diesem Sinne von einem sogenannten vollen Begriff, wozu der Staat sich jedoch erst ausbilden soll; dieser Begriff ist aber, anstatt eine wirkliche Apotheose des Staats zu sein, eine Abstraction. Hegel hat das Verhältniß von Religion und Staat in seinen Werken mehrfach erörtert. Wir können das kurz so zusammenstellen: Derselbe Geist des Volks lebt in der Religion sowohl als im Staate; daher Völker, welche einen schlechten Begriff von Gott haben, auch keine guten Gesetze, keine gute Regierung haben. Eine von der Religion unabhängige Staatsverfassung kann es nicht geben, denn dieselbe Idee der Religion, welche im Innern des Gemüths ist, hat im Staate Leben und Wirksamkeit. Staat und Kirche stehen nicht im Gegensatz des Inhalts, der Wahrheit und Vernünftigkeit; es ist blos ein Unterschied der Form. Beide haben dasselbe Material, das sittliche Volksleben; die Kirche bildet die subjective Gesinnung zur wahren sittlichen Freiheit und führt zur subjectiven Ueberzeugung; der Staat verwirklicht diese Freiheit dem Begriffe gemäß in der ganzen Fülle ihrer Objectivität durch den Gedanken und die Wissenschaft, die der Autorität der Kirche gegenüber aus ihm hervorgeht. So gewinnt der Staat einerseits die tiefste Vergewisserung und religiöse Beglaubigung, und andererseits kommt die subjective Religion in ihm zur objectiven Wirklichkeit und erhebt sich in und durch den Staat zur Freiheit des Denkens und der Wissenschaft. So lange daher nicht die wahre Religion in der Welt erscheint, kommt auch das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit. Daraus geht hervor, daß die Kirche nicht von dem Staate verschlungen werden soll, wie so Viele meinen, sie ist nach Hegel keine Hülfs- und Nothanstalt, welche durch die Vollendung des Staats überflüssig gemacht wird. Wäre der Staat je vollendet und seine Sittlichkeit zugleich die religiöse

Geistigkeit, so wäre die Kirche allerdings überflüssig: aber so sind sich beide gegenseitig sichere und feste Garantien: das ist die Ansicht Hegels.

Es ist daher ein Mangel in Hegels Rechtsphilosophie, daß er, indem er das Verhältniß von Staat und Kirche anerkennt, dasselbe nicht entwickelt und ausführt, daß er das Verhältniß von Religion und Kirche zum Staate überhaupt nur im Allgemeinen hin und wieder in Anmerkungen bespricht. Er betrachtet den Staat in der Rechtsphilosophie einerseits blos von der politischen Seite, und giebt ihm zugleich andererseits eine religiöse Basis*) — aber die bloße Feststellung des Verhältnisses des religiösen und staatsrechtlichen Princips genügt nicht. Denn können Staat und Kirche nicht ohne einander sein; sind sie die beiden großen Richtungen, in welchen das Leben der Völker sich bewegt, beleben sie sich gegenseitig und durchdringen sich, so hätte das Verhältniß selbst näher entwickelt werden müssen. Ohne diese Entwickelung bleibt immer der Schein, als ob der Staat, welcher im Naturrecht rein politisch dargestellt wird, hauptsächlich berechtigt wäre; daß er die Kirche, welche zwar als Grund und Basis und als im innern Verhältniß zum Staate anerkannt wird, doch absorbire. Der Mangel in der Hegelschen Rechtsphilosophie ist, daß die Kirche im Staate keine lebendige Repräsentation erhält. Das religiöse Princip ist darin zwar Grundlage des Staats, es kommt aber nicht zum Durchbruch und verschwindet fast. Man muß wirklich Bedenken tragen, ob der rein politische Staat in der Hegelschen Rechtsphilosophie auch geeignet sei, die sittliche Idee, welche wesentlich in der Durchdringung des Religiösen und Weltlichen besteht, vollkommen verwirklichen zu können. Würden im Staate Religion und Weltliches sich vollkommen durchdringen, so wäre der Staat vollendet und bedürfte der Kirche nicht. Aber nach Hegel bedarf der Staat des Glaubens**). Hegel läßt jedoch die mehr selbstständige, absolut berechtigte Seite der Kirche außer Acht. Dies ist ein Mangel. Ist erstens die Religion nach ihm Grundlage des Staats, soll der Staat von der Religion durchdrungen

*) Encyklopädie der phil. Wissensch. 3te Ausg. §. 552. Anmerk.
**) Rechtsphilosophie § 270 Zusatz.

sein; ist zweitens die Religion in der Kirche eine irdische Gemeinschaft und steht mit dem Staate auf demselben Boden, ja ist der Staat dieser Boden selbst, so kommt es hier besonders auf die Stellung an, die die Kirche einnehmen soll. Die Kirche muß wegen des Unterschiedes ihrer Form vom Staate eine eigene Sphäre der Aeußerung haben, wenn sie nicht im Staate aufgehen soll. Ihr Formunterschied vom Staate ist aber ein nothwendig bestimmter, und deshalb darf sie im Staate nicht aufgehen. Die Kirche muß daher eine wirksame, thatkräftige Existenz erhalten. Ist nach Hegel die Religion die Grundlage des Staates, so muß sie denselben auch durchdringen, um so mehr als nach ihm die Sittlichkeit erst in der Durchdringung von Religion und Weltlichkeit vollendet ist. Wenn der Staat in der Rechtsphilosophie von Hegel als das Reich der Sittlichkeit bestimmt wird, so läugnet er nicht, daß die Religion ebenfalls sittlich sei und sittlich erzieht. Im Gegentheile gerade deswegen bedarf der Staat ihrer. Hegel erkennt damit an, daß die Sittlichkeit des Staats nicht vollendet ist. Er betrachtet ausdrücklich die Weltlichkeit und Religiosität des Staats als gleich wesentlich und nothwendig; beide, Staat und Kirche haben ja dasselbe Material, das sittliche Volksleben, und sind schon dadurch innerlich auf einander bezogen. Die Kirche begleitet den Menschen nicht weniger durchs Leben, als der Staat. Er wird nicht blos von und für den Staat, sondern auch von und für die Kirche erzogen. Die Kirche empfängt ihn, wenn er geboren wird, nimmt ihn auf in ihre Gemeinschaft durch die Taufe, welche er bekennt, wenn er in die bürgerliche Gesellschaft tritt, weiht den Ehe- und Familienbund, und entläßt ihn, wenn er vom Leben abscheidet. Es giebt eine bürgerliche und kirchliche Gemeinschaft des Menschen. Der Zweck jener ist das zeitliche Wohl, der Zweck dieser das ewige Heil. Die bürgerliche Gesellschaft tritt der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber; jene ist Differenz, Egoismus, Entzweiung; diese Einheit und Gemeinschaft, Freiheit. In der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt sich die Aeußerlichkeit und Weltlichkeit, in der kirchlichen Gemeinschaft die Innerlichkeit und Religiosität. Die sittliche Idee entwickelt sich aus der Familie zu diesem Unterschiede. Aus beiden Elementen oder Sphären bildet sich der Staat der Sittlichkeit, welcher darum nicht blos politisch ist, sondern poli-

tisch-religiös. Auf diese Weise ist die bürgerliche Gesellschaft und die kirchliche Gemeinschaft eine Voraussetzung des Staats und der Kirche selbst, sofern beide mit der Entwickelung des Geistes der Menschheit in der Geschichte zusammenhängen. Beide sind in dieser Entwickelung, wie der Geist selbst, perfectibel. Indem zum Staate der Glaube der Kirche gehört und umgekehrt zur Kirche der Staat, ist der Unterschied kein heterogener Gegensatz, sondern Kirche und Staat sind in innerer Einheit und lebendiger Durchdringung. Die Verfassung des Staates hat daher nothwendig Einfluß auf die der Kirche, und umgekehrt die eine entwickelt sich mit der andern. Die Entwickelung und Fortbildung des Staates und der Kirche geschieht der Rechtsidee und der Wahrheit äußerlich und innerlich gemäß. Wenn sich der Staat oder die Kirche weiter fortbildet, darf keines gegen das andere zurückbleiben. Der Staatsverfassung muß die Kirchenverfassung parallel gehen, wenn die eine die andere nicht stören soll. Dies ist die wahre Stellung der Kirche im Staat zum Staate. Beide, Staat und Kirche müssen sich frei gestalten. Die Kirche muß, wie der Staat von seinen Bürgern politisch vertreten wird, ebenfalls von ihren Gliedern repräsentirt werden. Es darf dies aber vom Staate auf sie nicht äußerlich übertragen werden, sondern muß aus ihrem eignen Leben und Innern hervorgehen. Die Kirche muß sich vom weltlichen Einfluß ungetrübt entwickeln können. Die Kirche soll und will deshalb nicht der Staat sein, sondern Kirche des Staats. Ihr Einfluß auf den Staat darf nur der sein, daß sie die getrennten Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zur Einheit des Staats zurückführen helfe, und dann ferner dem Staate in seiner politischen Entwickelung, in seinen Conflicten mit der Welt kräftig zur Seite stehe. Darin liegt dann zugleich, daß sie den Gedanken, die Wissenschaft nicht von sich ausschließen darf. Die Kirche soll ein Reich der freien religiösen Geistigkeit sein, und durch sie der Staat ein Reich der freien Sittlichkeit. Eine solche Stellung kann nur die Kirche einnehmen, wenn sie dem Princip des Staates conform ist. So hätte Hegel Staat und Kirche fassen müssen, denn nur so sind beide gegenseitig feste Garantien, und haben beide ein wahres, harmonisches und freies Verhältniß zu einander. Es folgt daraus, daß die Kirche nur Staats- und Landeskirche

sein kann. Wenn die Kirche ihre Bestimmung nicht überschreitet, wenn sie nicht will, was sie nicht soll, und der Staat nicht bewirken will, was er nicht kann, nämlich: die getrennten Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zur Einheit im Geist zurückzuführen, wird der Staat immer mehr zur wahren sittlichen Stärke gelangen, und die Kirche immer mehr zur geistigen, wird das irdische Leben immer mehr vollendet werden. Nur wenn man den Staat für das vollendete Reich der Sittlichkeit und Freiheit nimmt, was er wegen der Schranken des Menschenlebens nicht ist, kann man die Kirche für überflüssig halten. Zur wahren Sittlichkeit und Freiheit gehört die religiöse Geistigkeit. Indem beide, Staat und Kirche in die Entwickelung des Geistes der Menschheit fallen, so folgt daraus einerseits die Bestimmtheit und Endlichkeit des Volks in seiner sittlichen Organisation des Staates, aber auch andererseits die Erhebung desselben darüber hinaus durch die Unendlichkeit in der Religion. Die Kirche treibt den Nationalgeist über die Schranken seiner Natürlichkeit und Endlichkeit, über die Natur- und Sprachgrenzen hinaus, und erfüllt den Menschen mit der Idee einer universellen Religion.

Wir fassen also Staat und Kirche, beide als selbstständig und unabhängig von einander, in lebendiger Einheit und Harmonie, und damit auch ihre beiderseitige Verfassung und Repräsentation; dagegen will Pfizer, daß die Organisation des Staates durch die Kirche vermittelt sein soll. Es rührt dies von seiner blos mechanischen Auffassung des Staates her. Pfizer bringt es in der Erkenntniß des Staates nur bis zur „Herstellung des Gleichgewichts", und darum bedarf der Staat der Vermittelung durch Anderes. Dies Andere soll die Kirche sein. Staat und Kirche greifen vielfach in einander; es fragt sich daher, wie den Uebergriffen von Seiten des Staates gewehrt, oder die Autonomie der Kirche gerettet, aber dabei verhütet werden kann, daß sie zu einem Staat im Staate werde? Pfizer meint, dies werde durch Theilnahme an der Staatsgewalt und deren Ausübung geschehen können, d. h. durch Vertretung der Kirche bei der bürgerlichen Gesetzgebung. Der Staat soll nach Pfizer zwar die allgemeine Sittlichkeit verwirklichen, aber soll diese seine Aufgabe nur durch die Kirche lösen können. Die bürgerliche Volksvertretung der Kirche reicht jedoch so wenig für den

Staat, als für die Kirche hin: für die **Kirche nicht**, weil diese, obwohl sie für das Centrum alles geistigen Lebens ausgegeben wird, dies doch wieder nur in der bürgerlichen Volksvertretung sein soll; für den Staat **nicht**, weil die Kirche dem Staat in jener mangelhaften Vertretung nicht sein kann, was sie demselben sein soll. Es ist das weder ächte Repräsentation des Staates noch der Kirche, beide müssen selbstständig und unabhängig von einander, aber zugleich in Einheit und Harmonie mit einander vertreten werden. Wir können uns darum auch nicht mit der Ansicht Savigny's in Betreff des Verhältnisses von Staat und Kirche befreunden. Nach ihm müssen Staat und Kirche äußerlich neben einander bestehen, beide müssen blos unterschieden sein, und zwar ist dieser Unterschied ein fest bestimmter, fixer Unterschied. Eine Vermittelung, ein flüssiger Zusammenhang beider ist unmöglich. Savigny abstrahirt eigentlich von der Kirche, er trennt sie vom Staate; die Kirche kann sich daher fixiren, und thut sie das, so ist sie Hierarchie. Eben so wenig können wir den sogenannten Junghegelianern Bruno Bauer und Feuerbach in Betreff der Kirche beistimmen. Denn wenn nach diesen die Religion nur der objectivirte Ausdruck der Unmündigkeit der Menschen sein soll, die ihr Wesen noch nicht in ihnen selbst gefunden haben, und dasselbe deshalb als ein fremdes ansehen, kann die Kirche weiter nichts sein, als das entfremdete Wesen des Staats, womit denn sowohl die Kirche als der Staat selbst sein wahres Wesen bis jetzt noch nicht erfaßt haben soll. Nach dieser Ansicht sind Kirche und Staat beide gleich unvollkommen, der Staat ist nur die reale Möglichkeit der Vollkommenheit, wenn er sein Wesen in sich selbst setzt und in seinen Gesetzen ausdrückt, was die Kirche als das entfremdete Wesen des Staates nicht vermag, und deshalb im Staate aufzugehen bestimmt ist.

Vierzigste Vorlesung.

Der Glaube als voraussetzungsvolle Wahrheit. — Streben der neueren Philosophie nach Voraussetzungslosigkeit der Wahrheit von Cartesius bis Hegel. — Die Glaubenswahrheit und Einheit der göttlichen und menschlichen Natur von der Philosophie erkannt. — Schellings Erklärung derselben. — Marheineke's Entgegnung. — Hegels Erkenntniß derselben. — Unterschied des Schellingschen und Hegelschen philosophischen Standpunktes. — Schelling als absoluter Dogmatiker der neue Welt. — Hegel der absolute Kritiker. — Schellings Vorrede zu Cousin. — Schellings Auftreten in Berlin. — Schelling der Diplomat unter den Philosophen. — Schellings neueste Offenbarungsphilosophie. — Die Offenbarungsphilosophie als sogenannte positive Philosophie im Unterschiede von Schellings früherem Identitätssystem als der jetzt von ihm sogenannten negativen Philosophie.

Wir gehen nun zur Betrachtung der Philosophie in der Gegenwart über, die wir hier natürlich nur im Allgemeinen zu charakterisiren vermögen. Von jeher wurde der philosophischen Erkenntniß und Wissenschaft der Vorwurf gemacht, daß sie nur strebe, den Glauben der Kirche und auch den Staat aufzulösen. Man hört jetzt wieder diesen Vorwurf besonders von solchen aussprechen, die die Philosophie wenig oder gar nicht kennen. Die Wissenschaft kämpft freilich gegen jede Firirung irgend welcher Stufe des Geistes, gegen jede Voraussetzung, mag sie von Seiten des Staates, der Kirche und des Glaubens, ja der Philosophie selbst gemacht werden. Vor der Reformation galt der Grundsatz Augustins: fides praecedit intellectum, oder wie Anselm sagt: credo ut intelligam. Dies gilt nur so lange, als der Gedanke und die Philosophie im Dienste des Glaubens und der Theologie stehen. Bei der Unveränderlichkeit der Dogmen und deren stereotypen Behandlung kommt der Geist nicht zu sich selbst. Der Glaube ist zwar an sich Vermittelung des Geistes, aber diese kann nicht wahrhaft geschehen, wenn der menschliche Geist für nichts geachtet wird. Die Reformation war der Wende-

punkt des Glaubens, wo die Würde des menschlichen Geistes anerkannt wurde. Daraus ging die neue Zeit und die neue Philosophie hervor, welche mit dem Glauben dieselbe Aufgabe hat: die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu erkennen. Wir sahen, Luther und die Kirche strebten, aber vergebens, die Einheit und Vermittelung der beiden Naturen zum Bewußtsein zu bringen. Denn Luther meinte, daß bei der Discrepanz der Substanzen zwar die göttliche Natur mit der menschlichen, diese aber nicht mit jener zu vereinigen sei. Indem Luther und die Kirche die beiden Naturen als heterogen voraussetzten, trennten sie, was zu vereinigen war. Die Erkenntniß der wahren Einheit wurde dadurch unmöglich, sie blieb Gegenstand des Glaubens. Die Reformation machte zwar den Glauben frei, aber beschränkte die Freiheit auf den Glauben und fesselte daher den Geist im Glauben. Die neueste Zeit fordert die Freiheit des Geistes nicht blos in religiösen, sondern in allen anderen Dingen des Lebens, in allen Stadien des menschlichen Geistes; sie fordert die Freiheit des Denkens und der Rede, die Freiheit in Staat und Kirche. Der Glaube hat, wenn er das Wissen auch nur innerlich, im Geiste voraussetzt, deshalb doch die Voraussetzung zu seinem wesentlichen Elemente. Diese ist aber eine Schranke des Geistes, und die Philosophie strebte deshalb von Cartesius an, dieselbe aufzuheben und zu durchbrechen. Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie hat den Sinn, daß sie Voraussetzungslosigkeit der Wahrheit ist, nicht ihre Nihilirung und Negation, sondern die Freiheit, sie in und durch den Geist selbst zu setzen und hervorzubringen. Die neuere Philosophie fängt an mit diesem Drange nach Voraussetzungslosigkeit, Cartesius drückt das als Zweifel an Allem aus, mit Ausnahme des zweifelnden, d. h. des denkenden Subjects, an dem nicht gezweifelt werden kann. Sie erkennt daher jene Freiheit im Gedanken. Nach Luther heißt es noch: Glauben ist mein Sein, nach Cartesius aber: Denken ist mein Sein. Die Wahrheit soll aus der Gewißheit meiner selbst erkannt, soll gedacht werden. Gott ist daher unmittelbar Einheit des Denkens und des Seins, weder Denken, noch Sein, sondern ihre Einheit. Diese Einheit oder Substanz, folgerte Spinoza, ist allein die Wahrheit, alles Andere ist bloße Modification derselben. Die Theologen eiferten dagegen, als un-

tergrabe dies die Autorität der Kirche und die religiöse Offenbarung. Indem der Begriff des Geistes auch wirklich dadurch gefährdet wurde, faßte Leibnitz die Substanz mehr subjectiv, aber doch noch ebenfalls als jene unmittelbare, unterschiedslose Einheit. Die Aufklärer Eberhard, Mendelssohn, Nicolai u. s. w. wollten die Wahrheiten der Religion ganz und gar beseitigen, und nichts am Glauben gelten lassen. Gegen diese erhob sich Kant, welcher den Glauben wieder zu Ehren brachte. Nach ihm soll die Offenbarung in der heiligen Schrift das Fundament der Kirche sein, es soll aber wegen Schwachheit der menschlichen Natur vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben, zum praktisch moralischen Glauben übergegangen werden. Dieser ist, daß Gott geglaubt werden soll, aber daß Gott nicht soll erkannt, gewußt werden können.

Bei Fichte wurde dieser Glaube in der Kritik aller Offenbarung zum Glauben an die moralische Weltordnung. Jacobi verwarf den Kirchenglauben, sprach gegen die Wunder, machte Christus zu einer fingirten Person, und erhob dagegen den subjectiven oder unmittelbaren Glauben, das unmittelbare Wissen, zum Princip. Kant machte gegen die früheren Philosophen geltend, daß der Geist der Wahrheit nicht mehr als unterschiedslose Einheit gefaßt werden solle, sondern als unterschiedene. Er stellte das Problem auf: wie solche unterschiedene Bestimmungen des Seins und Denkens ursprünglich eins sein möchten? Wie es aber den protestantischen Theologen nicht möglich war, die Einheit bei vorausgesetztem Unterschiede zu beweisen, so erging es auch Kant und Fichte. Sie nahmen zwar an, daß ursprünglich beide, Sein und Denken, Nicht=Ich und Ich, als Object und Subject eins seien, aber für die Erkenntniß trennten sie das ursprünglich Eine, setzten den Unterschied voraus und fixirten ihn zugleich. Schelling ließ den Unterschied fahren und behauptete damit für die Erkenntniß unmittelbar die Einheit des Seins und Denkens, diese als das Wahre, als die absolute Einheit des Objectiven und Subjectiven nehmend, und so schien es denn, daß er in der Weise des Gedankens erfaßt und erkannt habe, was der Glaube als Offenbarung angenommen hatte. Er erklärte Sein und Denken als blos äußerlich verschieden, beide als wesentlich eins, aber damit war der Unterschied nicht mehr erhalten; die Uebereinstimmung mit dem Glauben war daher nur Schein, denn

Schelling zeigte nicht, wie die unterschiedenen Bestimmungen sich durch sich selbst zur Einheit hervorbringen, und wie diese sich in dieselben dirimirt. Er setzte die Einheit voraus, wie der Glaube die Wahrheit, vernachlässigte den Unterschied, welcher jedoch für den Glauben eben so wesentlich war, als die Einheit. Was Kant als Problem hinstellte, wurde bei Schelling Dogma; denn er versicherte blos, und forderte, daß die absolute Vernunft als Einheit unterschiedener Bestimmungen an der Spitze aller wahren Erkenntniß stehen solle; er entwickelte nicht, wie sie auf diese Höhe gekommen, sie war und blieb Sache intellectueller Anschauung. Erst Hegel zeigte, wie der Unterschied von Sein und Denken sich dadurch aufhebt, daß jedes durch sich selbst zum Andern wird, und sich für sich in Einheit mit demselben hervorbringt. Hegel setzt darum die Einheit und Wahrheit nicht voraus, er setzte nichts voraus. Das Kantische Problem wurde von ihm gelöst, das Schellingsche Dogma von ihm entwickelt und bewiesen. Jenes Problem und dieses Dogma wurde durch ihn Lehre und Wissenschaft. — Hegel begriff dieselbe Wahrheit, welche im Glauben gegeben, geoffenbaret ist. Der Nexus Gottes mit der Welt, der göttlichen und menschlichen Natur, welcher Inhalt des Glaubens, die geglaubte Wahrheit ist, wird nun durch absolute Idealität, die dasselbe in der Form des Gedankens ist, was der Glaube an Gott den Geist, erkannt und begriffen. Es wird sowohl der Unterschied erkannt, als die Einheit, diese als das Ursprüngliche, aber in jenen sich dirimirend, und der Unterschied als zur Einheit sich aufhebend: es wird der Glaube als die Wahrheit erkannt und dadurch gerechtfertigt. So lange an die Einheit der Naturen blos geglaubt, aber dieselbe nicht wirklich erkannt wird, bleibt der Glaube ein Mysterium. Alle Philosophie, welche den Glauben und die Offenbarung zwar nicht läugnet, aber auch nicht die Einheit beider Naturen erkennt, muß den Glauben für ein Geheimniß erklären. Schelling erklärt auch blos in den schon früher erwähnten Vorlesungen über Offenbarungsphilosophie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, begreift sie nicht. Er erklärt sie mit Bezug auf die Kirchenlehre so, daß Christus in seinem außergöttlichen Sein vor der Menschwerdung weder Gott, noch Mensch sei, aber sich durch die in ihm zurückgebliebene göttliche Gesinnung aus der von der Welt her ihm ge

werdenen Substanz zum Menschen mache. Die Menschwerdung also ist zwar eine Entäußerung, aber nicht des wahren Gottes, sondern nur des unwahren, außergöttlichen, in die der Logos durch den Menschen gerathen war. Dies Dogma fordere, daß die göttliche und menschliche Natur weder aus einander gerissen, noch daß beide vermischt würden. Dies werde aber nicht dadurch erreicht, wenn man den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden lasse. Die geschaffene Person, mit der er sich verbinde, müsse dadurch aufgehoben und vernichtet werden. Der wahre Gott sei unveränderlich, es werde nicht der wahre Gott Mensch — wie es Glaube ist — sondern nur die göttlichen Persönlichkeiten, der unwahre Gott. Dagegen sagt Marheinecke: die Kirche habe dabei stets die Unveränderlichkeit Gottes behauptet: man habe sehr wohl sagen können, das Werden — hier das Für-Gott-Werden — läge nicht auf der Seite der göttlichen, sondern der menschlichen Natur. Schelling unterscheide gegen den Sinn der Kirche den Logos von Gott, und nur so könne man eine Veränderung des Logos als nothwendig zur Menschwerdung erfordern. Es wäre unstatthaft, wenn Schelling sagte: „es müßte sonst der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen herauskommen sollten." Dies sei in der Kirche, im Widerspruch gegen den Nestorianismus, ausgeschlossen worden, nach welchem letzteren allein es zwei Personen waren, die in Christo sich vereinigten. Um die Identität des Bewußtseins oder der Persönlichkeit wahrhaft zu behaupten, heiße es: nicht die menschliche Persönlichkeit, sondern Natur hat der angenommen, der göttlicher Natur war, und die Persönlichkeit ist die Einheit beider und eben erst kraft der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche die wahre Persönlichkeit geworden (statt, wie Schelling sagt, dadurch vernichtet zu werden). „Ein außergöttliches Sein des Menschen Christus, ein Unabhängigwerden desselben vom Vater, das ihm ohne sein Zuthun durch den Menschen widerfuhr, also zufällig für ihn war" — seien rein ersonnene mit der Kirchenlehre nicht vereinbare Bestimmungen. Schelling werfe der Kirchenlehre vor, daß sie den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden lasse. Das sei es gerade, was die Kirche als das Häretische verworfen habe,

eine solche Conjunction von zwei Personen, in der die eine gerade so viel wäre, als die andere, und die als Verbindung nur die ganz äußerliche wäre.

Ist im Glauben und der Offenbarung Wahrheit, so muß sie auch gewußt werden, gedacht und erkannt werden können. Im Glauben ist daher selbst dieser Trieb, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wahrheit nicht blos zu glauben, sondern auch zum Bewußtsein zu bringen. Das ist zugleich Trieb des Denkens und der Philosophie, der es nach langer Arbeit gelungen ist, diese Wahrheit durch das Denken gewiß zu machen, indem sie das Denken als das Erste, das Sein mit sich vermittelnd faßt, die Offenbarung und den Glauben aus seinem Sein und Gegebensein, von der Form der Voraussetzung befreit und damit die Wahrheit erkennt. Schelling ging aus von dem Sein der absoluten Vernunft, über die er nichts Höheres denken konnte. Dieser dunkle Grund, dieser absolute Anfang hob sich ihm nicht durch sich selbst auf; das Sein ist nicht Nichts geworden. Die absolut göttliche Vernunft ist aber eben deswegen bei Schelling nur; wenn das Sein auch kein todtes, ruhendes ist, so ist doch die Thätigkeit der göttlichen Idee nicht gleich die denkende und wissende. Gott ist blos von Anfang an, er weiß sich nicht von Anfang an, weil das Wissen erst später zu dem Sein hinzutritt. Während nach Hegel Gott von Anfang an der wissende ist, das Denken Gottes das Erste und das Sein Gottes dadurch gesetzt, kommt bei Schelling das Wissen Gottes aus dem Sein. Ursprünglich ist ihm Gott bewußtlos, das Bewußtsein soll erst daraus sich entwickeln. Wenn jedoch das Sein Gottes unmittelbar und ursprünglich fest ist, so ist nicht abzusehen, wie dasselbe, wenngleich thätig, aber bewußtlos, das Bewußtsein setzen und erzeugen soll. Solches Wissen Gottes ist ein blos reflectirtes, kein ursprüngliches Wissen. Schelling läugnet Gott nicht als den wissenden und bewußten, aber Gott wird nur der wissende bei ihm, ist nicht der wissende, kommt erst zum Bewußtsein. Das Sein kann aber nur bewußtes Sein, Bewußtsein werden, wenn es sich zum Bewußtsein durch sich selbst aufhebt, wenn sein Begriff nicht es selbst, sondern Bewußtsein ist. Aber dann ist dies das Erste, Ursprüngliche, nicht das Sein, welches vielmehr durch es gesetzt ist. Das nicht ursprüngliche Wissen ist das

menschliche, was daher wird: der Mensch kommt zum Bewußtsein durch die Natur und deren ganzes Leben. Aber Gott ist das Wissen ursprünglich, der Geist, und darum schöpferisch, er schafft das Sein und das menschliche Bewußtsein, das zu seinem Ursprung zurückkehrt und in demselben ideell erhalten ist.

Wir sahen, die neueste Philosophie ist seit Kant wesentlich kritisch: die Einheit des Gegenstandes und der Erkenntniß, des Inhalts und der Form ist ihre wesentliche Aufgabe. Kant stellt diese Einheit des Einzelnen und Allgemeinen als Problem der Erkenntniß hin; aber sowohl Kant als Fichte halten bei dieser Forderung zugleich an dem Unterschiede des Gegenstandes und der Erkenntniß fest, und so ist die geforderte Einheit unmöglich. Beide Philosophen bringen es bei aller Anstrengung nicht dahin, den Unterschied und Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, welcher nicht sein soll, zu überwinden: weil sie die Idee blos subjectiv fassen, als wenn nicht auch im Objectiven, in der Welt, Vernunft wäre. Die geforderte Erkenntniß der Einheit geht daher in einen subjectiven Glauben an dieselbe über, d. h. in das Bekenntniß der Unerkennbarkeit. Schelling hob diesen Gegensatz unmittelbar durch die Versicherung auf, daß nicht blos im Subjectiven, sondern auch im Objectiven, in der Welt, Vernunft sei. Die Vernunft wird daher von ihm die absolute Vernunft genannt, als die Einheit des Subjects und Objects, welcher Satz rein dogmatisch von ihm angenommen und hingestellt wird. Der Dogmatismus ist seiner Philosophie von Haus aus eigen, nicht erst, wie er jetzt versichert, seiner sogenannten zweiten Philosophie. Es ist blos Täuschung, wenn Schelling diese Voraussetzung der absoluten Einheit und Vernunft, diese seine erste Philosophie, wie er sie jetzt nennt, als nicht dogmatisch angesehen wissen will, wenn blos seine zweite Philosophie ein neuer Dogmatismus im Gegensatz zur Kritik sein soll. Schelling hält, indem er die absolute Vernunft dogmatisch voraussetzt, an dem von Kant vorgezeichneten Wege der Kritik nicht fest; er ist darum nur von Seiten der Unmittelbarkeit und der Voraussetzung ein Fortschritt. Schelling ist in gewisser Hinsicht der neue Wolf. Wie der alte Wolf der Dogmatiker des Verstandes, der endlichen Erkenntniß war, so ist er der Dogmatiker der absoluten Vernunft

und der unendlichen Erkenntniß: er setzt nämlich das Absolute dem Inhalt nach voraus, er ist der absolute Dogmatiker. Wie früher der Fortschritt war von dem Wolfischen endlichen Dogmatismus zur subjectiven Kritik, so ist jetzt der Fortschritt von dem Schellingschen absoluten Dogmatismus zur absoluten Kritik. Kant war der subjective Kritiker des Wolfischen Dogmatismus, Hegel ist der absolute Kritiker des Schellingschen absoluten Dogmatismus. Hegel setzt das Absolute blos der Form nach und deshalb nicht als solches voraus; er führt deshalb die ganze neue Philosophie, die Kantische Kritik sowohl als den Schellingschen Dogmatismus, weiter, und kritisirt beide. Er ist der Erfinder der absolut kritischen Methode, des sich selbst Beweisens der absoluten Vernunft, der Manifestation gegen das bloße Kantisch-Fichtesche Deduciren und das bloße Schellingsche Construiren. Schelling nennt das Erkennen der absoluten Vernunft intellectuelle Anschauung, die dem absoluten Gegenstande gleich sein soll: er versichert das Aufgehobensein der Gegensätze in die Einheit und Indifferenz, ohne zu zeigen, wie die Gegensätze sich durch sich selbst zu jener Einheit aufheben. Aber erstens kann das Unmittelbare nicht absolut sein, sondern ist abstract; und zweitens muß, was absolut sein soll, durch sich selbst vermittelt sein. Es fehlt bei Schelling an der Dialectik des Inhalts, an der Formbewegung desselben, d. h. aber an dem rechten Gedankeninhalt. Er kommt daher nicht zum wahren Gedanken der Vernunft, welcher eben ihre Selbstvermittelung ist, sondern zur bloßen Vorstellung derselben. Er muß in der Erkenntniß zu Bildern und Symbolen seine Zuflucht nehmen, die Erkenntniß für intellectuelle Anschauung, d. h. aber für etwas Subjectives erklären. Denn diese intellectuelle Anschauung hängt von dem Zustande des Menschen ab, ob er dieselbe habe, während doch die absolute Vernunft fordert, daß die Erkenntniß absolut, objectiv in der Sache oder Idee gegründet sein soll. So ist die ganze wissenschaftliche Construction bei Schelling noch eine subjective, nicht eine Realisirung der Idee durch sie selbst im Universum, sondern es ist Schelling, der sie in die Welt einführt; Hegel dagegen läßt die Idee durch speculative Methode von sich selbst den Beweis führen, er giebt der Idee allein die Ehre, und sieht, seine Reflexion fern haltend, ihrer Entwickelung zu.

Schelling und Hegel lebten eine Zeitlang in Jena, in dem lieblichen Thale, das, ganz von Bergen eingeschlossen, die Wiege des neuen deutschen Geistes geworden ist. Sie gaben zusammen ein Journal heraus, welches dem neuen Standpunkte erst Bahn brechen mußte, denn sie hatten gewaltig, besonders gegen die Verstandes- und Reflexionsphilosophie zu kämpfen. Schelling steht in seinen ersten Schriften noch auf dem Fichteschen Standpunkte, ja noch bei Kant; erst Hegel brachte ihn durch die Abhandlung über die Differenz der Schellingschen und Fichteschen Philosophie zum Bewußtsein über ihn und kritisirte in derselben zugleich schon den Schellingschen Standpunkt. Hegel wurde darauf Rector in Nürnberg, wo er die Logik schrieb, wurde dann nach Heidelberg berufen, wo er die Encyklopädie verfaßte. Im Jahre 1818 kam er nach Berlin, wo seine Philosophie den eigentlichen Boden fand und mächtig um sich griff, so daß sie einen ganz neuen Wendepunkt im gegenwärtigen Leben theils schon herbeigeführt hat, theils noch mehr herbeiführen wird. Während dies Alles vorging, feierte Schelling; von ihm war fast nicht mehr die Rede; er schwieg, und schien antiquirt. Man hörte wohl im Stillen, daß Schelling nicht mit Hegel zufrieden sei, aber Schelling hielt, so lange Hegel lebte, an sich. Erst als dieser gestorben war, brach er als deutscher Vorredner zu Cousin das Schweigen. Dies Schweigen, so lange Hegel lebte, und gleich das Sprechen, als er gestorben war, deutet auf einen Diplomaten. Man sagt, Schelling habe schon gleich nach Hegels Tode nach Berlin gewollt, er habe sich aber gedulden müssen, bis Zeiten und Umstände sich änderten. Man fing nämlich bald an, die Hegelsche Philosophie mit mißtrauischen Blicken anzusehen, wozu die Fractionen, welche sich innerhalb ihrer selbst gebildet hatten, und der Einfluß, den sie immer mehr und besonders auf die Theologie gewann, viel beitrugen. Schon früher, ganz besonders aber seit Schleiermachers Vorgange, war die Kritik ein wesentliches Lebenselement der Theologie geworden, und die sogenannte linke Seite der Hegelschen Schule machte dieselbe zu ihrer Hauptaufgabe. Viele stemmten sich dagegen und strebten, wo möglich, alle und jede Philosophie zu beseitigen. Dies wurde ihnen schwer, indem sie sich ganz besonders darin auszeichneten, von Philosophie nichts zu wissen, die Philosophie

aber nur durch Philosophie bekämpft werden kann. Das aber vermochte nur ein Philosoph, und auf keinen konnte sich die Aufmerksamkeit mehr lenken, als auf Schelling, welcher sich gegen die Hegelsche Philosophie erklärt hatte, den diese Philosophie als ihren Gegner hochachten und verehren mußte.

Schellings Auftreten in Berlin zeigt wieder den Diplomaten. Die neue positive Philosophie wurde als etwas Unerhörtes überall bezeichnet und in politischen Zeitungen der Fortschritt, den die Philosophie gemacht, verkündigt, besonders aber ihre Tendenz, daß sie Hegel widerlegen solle, gepriesen. Diese Artikel über Schellings Vorlesungen und Versicherungen waren stets auf das große Publicum berechnet, nicht auf die gelehrte, am wenigsten auf die philosophische Welt. Es wurde immer nur versichert, Schelling werde seine zweite positive Philosophie im Druck erscheinen lassen. Wieder diplomatisch! Das Publicum wurde in Spannung gehalten. Schelling gab auch wirklich — einen Bogen in Druck. Also bogenweise. Wieder diplomatisch! Man könnte Schelling wirklich als den Diplomaten unter den Philosophen bezeichnen. Was wird der nächste Bogen bringen? So wurden früher auch die vier Weltalter immer von ihm angekündigt, ohne daß sie bis jetzt erschienen sind. Es hieß sogar einmal, Schelling habe schon angefangen, sie drucken zu lassen, aber habe das Manuscript aus dem Druck wieder zurückgenommen. Also immer das Streben, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und sich zu erhalten. Man hat schon oft gefragt: warum rückt Schelling mit seinem neuesten System nicht heraus? Unmöglich kann er das bekannte alte Sprüchwort fürchten. Was er nicht that, haben Andere ohne seinen Willen für ihn gethan; sie haben seine Vorlesungen drucken lassen.

Wir können Schelling bis jetzt freilich blos nach diesen Vorlesungen beurtheilen. Er hatte schon in seiner Vorrede zu Cousin eine sogenannte positive Philosophie im Unterschiede von seinem früheren Identitätssystem, nun von ihm sogenannten negativen Philosophie angedeutet. Schüler und Freunde Schellings hatten ebenfalls auf jene positive Philosophie und auf ihn selbst, als auf ihren Meister, verwiesen, der die Hegelsche Philosophie als negativ bezeichne. In der genannten Vorrede zu Cousin behauptete Schelling, daß Hegel

seine Methode von ihm habe; so daß also Hegels Methode der Manifestation dasselbe sei, was sein Construiren. Schelling ist schon scharf kritisirt worden; man hat ihm eine große Unsicherheit und Willkür im Gebrauche der Kategorien vorgeworfen, welche sich am wenigsten mit Hegels Methode verträgt. Man sagte, man wisse nicht recht, solle man das Mögliche, Negative formell nehmen oder nicht, relativ oder nicht, absolut oder nicht; ferner das Wirkliche, Positive als gegeben oder vorausgesetzt, als Seiendes oder vor dem Seienden. — Im Möglichen ist nicht blos Negatives, sondern auch Positives, sonst ist es nicht möglich, sondern ist Nichts. Möglich ist das, dessen Sein eben so sehr Nichtsein, als dessen Nichtsein eben so sehr Sein ist. Im Möglichen ist Sein und Nichtsein ponirt, im Wirklichen ist letzteres negirt und aufgehoben: das Wirkliche ist das aufgehobene Mögliche. Das Mögliche ist deshalb Nichts für sich, sondern es ist nur möglich, wenn es wirklich wird. Und das Wirkliche ist nur, wenn es möglich ist. Soll das Mögliche, als blos Negatives, Denken sein, so ist das gar kein wirkliches Denken, sondern Vorstellen. Das Wesen des Denkens ist Sein, das Wesen des Vorstellens Seinkönnen. Mit dem Sein ist zugleich das Denken negirt, mit dem Vorstellen nicht. Das Denken hat das Sein, das Wirkliche nicht außer sich; wenn was gedacht wird des Seins ermangelt, ist es eben nicht gedacht. Wenn ferner das Sein das Denken außer sich hat, so ist es nicht Sein, sondern Schein. Denken ist einfache Einheit seiner und des Seins, d. h Sein und Denken sind beide Momente einer Einheit: diese Einheit ist das Wirkliche, die Sache. Das Denken als blos Mögliches, Negatives, als nicht diese Einheit, ist gar nicht Denken. — Aehnlich verhält es sich bei Schelling mit der Idee, die nicht die Auslegung des Wirklichen, und so das Freie sein solle. Man sagte wieder, man wisse nicht recht, solle man die Idee für leeren Modus halten, und ihr Seinkönnen wirklich für frei, oder blos für imaginirt frei. Ihr Seinkönnen soll ein Seinwollen sein oder vielmehr Soseinwollen, was zugleich das Nichtsoseinwollen in sich schließt. Man sieht, die Idee und das Freie soll an kein Sein gebunden sein und an kein Denken, soll daher nicht sein und nicht denken — denn beides wäre blos Nothwendiges — und da bleibt nichts übrig, als Wollen; das

Freie wird ohne Weiteres als das Seinkönnen und Seinwollen bestimmt. Die Idee ist gewiß nicht das Nothwendige, sondern das Freie; aber es handelt sich um das Wie. Es fragt sich, ob die Idee ohne das Nothwendige das Freie ist; oder ob das Freie, um wirklich frei zu sein, nicht aus dem Nothwendigen resultiren muß. Wir haben früher gesehen, daß das Nothwendige die Voraussetzung des Freien ist, und dieses gerade dadurch und nur dadurch der Nothwendigkeit entnommen wird, daß es sich als Nothwendiges setzt und voraussetzt. Das Freie wird dadurch nicht abhängig vom Nothwendigen, sondern frei von der Voraussetzung. Wenn das Freie das Nothwendige nicht als Moment in sich faßt, so bleibt es ihm äußerlich gegenüber stehen und ist dessen Schranke.

Bei der Annahme und Vorstellung des unsichern Gebrauchs der Kategorien von Schellings Seite konnte es nicht fehlen, daß die Schellingsche Philosophie von verschiedenen Gesichtspunkten aus beurtheilt werden mußte. Einige behaupten: seine Philosophie habe eine Aenderung erlitten; Andere sagen: Princip und Methode seien sich von Anfang bis zu Ende gleich geblieben. Schelling selbst behauptet, sein Identitätssystem und seine jetzt von ihm sogenannte negative Philosophie sei Eine Philosophie, was seine Kritiker verneinen. Im Identitätssystem habe Schelling der Einheit von Wesen und Form das Wort geredet; das sei in der negativen Philosophie jetzt nicht mehr der Fall. Schelling habe dreierlei Philosophien statt einer: die Identitätsphilosophie mit ihrem Glauben an die Idee; die Möglichkeits- oder negative Philosophie mit ihrer Resignation auf die Ohnmacht der Vernunft, und die Existenzial- oder positive Philosophie mit ihrem Glauben an ein vollkommenes Jenseits. J. H. Fichte, Weiße u. A. behaupten, Schelling habe mit der positiven Philosophie wirklich ein neues Princip in die Philosophie eingeführt, wogegen wieder Andere versichern, er sei mit unverändertem Princip und Methode aus dem Gebiet der Natur in die des Geistes hinübergetreten.

Schelling sagte schon in der Vorrede zu Cousin: „Es steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit zu sein; ein Besitz, in den sie nur spät

sich setzte, der allein von jedem realen und persönlichen Verhältniß sie emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wahrheit als Wissenschaft zu besitzen." Wir sehen schon hieraus, daß Schelling keineswegs der Vernunft das Recht der Erkenntniß der Wahrheit bestreiten will. Er behauptet aber, daß man mit der Vernunft, „dem reinen Rationalen", nicht an die Wirklichkeit hinan könne; er erklärt damit indirect sein früheres Identitätssystem für nicht genügend, und stellt zugleich eine neue Wissenschaft in Aussicht. Schelling soll sich nun auch öffentlich gegen die intellectuelle Anschauung erklärt haben und dieselbe haben fallen lassen, um sich das Recht nehmen zu können, die Vernunft, das rein Rationale, zu bekämpfen, dasselbe in seine Schranken zurückzuweisen, und die behauptete Unmöglichkeit zu rechtfertigen, damit an die Wirklichkeit kommen zu können. Indem so an die Stelle der früheren intellectuellen Anschauung die Wirklichkeit tritt, die Viele für die gewöhnliche Erfahrung halten wollen, kommt Schelling auf die genannte neue, zweite, positive Philosophie, im Unterschiede von seinem früheren Identitätssystem, der nun von ihm sogenannten ersten, negativen Philosophie, die er darum nicht aufgeben will, sondern derselben nur eine andere Stellung anweist. Also die Methode, das Princip, soll im Ganzen dasselbe bleiben, es soll nur anders gestellt, die Identitätsphilosophie nicht aufgegeben, sondern ergänzt, oder, wenn man will, in ein höheres Ganzes aufgenommen und positiv begründet werden. Das Wenigste, was man dagegen sagen kann, ist: warum Schelling sie nicht gleich als blos negative Philosophie erkannt habe. Diese ist ihm jetzt die apriorische Philosophie, welche blos das Negative in aller Erkenntniß zum Inhalt haben soll, nicht das Positive, das jene enthält. Demnach ist die Vernunft in der negativen Philosophie eine solche, ohne die keine Erkenntniß möglich ist, aber keine, durch die sie entsteht. Schelling nennt auch die Vernunft das Nichtnichtzudenkende, das nothwendig zu Denkende, Denknothwendigkeit; aus dem Gedachtwerden folge aber nicht dessen Existenz. Die negative Philosophie geht blos vom Begriff zum Sein über, die positive vom wirklich Seienden zum Erkennen desselben. Die Denkbarkeit, ja die Nothwendigkeit, es so zu denken, ist Sache der Vernunft. Die negative Philosophie ist daher, kurz gesagt, Philosophie der Noth-

wendigkeit; die positive Philosophie der Freiheit. Jene denkt blos das Seiende, diese erkennt dasselbe frei an, als ein wirklich Existirendes.

Geben wir zu, daß Schelling seine erste Philosophie nicht mehr genügen kann, daß er das Denken darin als negativ und inhaltslos zu betrachten Ursache haben mag, indem dasselbe darin nicht eins mit der Sache sein soll, so müssen wir aber das Denken bei Hegel dagegen verwahren, welches er im Sinne seiner negativen Philosophie als formell bezeichnen will. Hegel hebt das Positive nicht auf, wie Schelling meint, sondern die Abstraction desselben; er begreift es, indem er es von seiner Endlichkeit und Aeußerlichkeit frei macht und dadurch in die unendliche Position erhebt.

Ein und vierzigste Vorlesung.

Schellings Ansicht der Hegelschen Philosophie. — Widerlegung derselben. — Darstellung und Kritik der Schellingschen negativen und positiven Philosophie — Die negative und positive Philosophie eine und dieselbe, nur mit andern Worten und Wendungen. — Die Positiven J. H. Fichte, Fischer, Weiße u. A. —

Es darf uns nicht befremden, daß Schelling, welcher das Vernünftige nicht als das Wirkliche erkennt, und behauptet, daß das rein Rationale, wie er die Vernunft ansieht, nicht an die Wirklichkeit hinan könne, gegen alle sogenannte rationalistische Constructionen zu Felde zieht, und diese als bloße Anmaßung des Denkens betrachtet, aus sich allein die Wirklichkeit erkennen zu wollen. Er meint nämlich, daß die sogenannten Vernunftsysteme es blos mit nothwendig aus einander folgenden, aber leeren, unwirklichen Begriffen zu thun haben, gegen welche seine jetzige positive Philosophie wirklich ein Mehr enthalte. Zu solchen Systemen rechnet er auch das Hegelsche, und ganz besonders die Hegelsche Logik; er meint, daß Hegels ganze Philosophie nichts Anderes sei, als sein früheres Identitätssystem, nur weiter entwickelt und ausgebildet. Schelling wirft Hegeln in dieser vorausgefaßten Meinung, daß bei diesem das Denken in der Logik nicht wirklich seiendes Denken *) sei, vor, daß Hegels logisches Denken nicht inhalts-

*) Wie Schelling das Denken bei Hegel ansieht, als leeres, inhaltsloses, nicht wirkliches, seiendes Denken, mußte die Logik, statt ein System der wirklich seienden Vernunft, blos ein Zusammen reiner Gedanken ausmachen, eine Verbindung reiner Wesen (nach Art eines abstracten Idealismus), die auf die Frage reellen Daseins keine Antwort haben und gestehen müssen, nicht von dieser Welt zu sein. Schelling will gegen dies vermeinte, unwirkliche Denken ein „gewolltes Denken" geltend machen, und meint damit das rechte Denken getroffen zu haben. Das Denken soll kein nothwendig zwingendes sein, sondern freies, gewolltes, ein Denken, das man wollen müsse. Erst dies soll wirklich

voll sei, wie Hegel irrthümlich glaube, sondern bloße Form. Dazu kommt jene andere Beschuldigung, daß Hegel das Sein und die Wirklichkeit, alles Positive und Gegebene, im Denken auflösen und verflüchtigen soll. Schelling hegt die sonderbare Meinung, daß das Hegelsche Denken dasselbe seiner ersten Philosophie sei, welches freilich, wenn es ohne das Sein und die Wirklichkeit genommen wird, leer und blos formell ist. Wenn bei Hegel das Denken das Erste und Ursprüngliche ist, so bleibt das Sein nicht unmittelbar vorausgesetzter, gegebener Inhalt, sondern wird in seinem Begriff gefaßt und mit dem Denken vermittelt, welches damit die schöpferische, absolute Form und Idealität des Seins ist. Schelling dagegen setzt das Absolute selbst dem Inhalt nach voraus, Hegel blos der Form nach. Schelling darf sich die Hegelsche Methode für seine erste Philosophie deshalb nicht zueignen wollen, seine Methode ist blos subjectiv, das Denken ist nicht das Sein selbst, sondern demselben gegenüber. Das Hegelsche Denken ist wirklich seiendes Denken, welches das Sein nicht außer sich hat, als Schranke und Verendlichung desselben, sondern das Objective in ihm selbst durchdringt. Hegel vergiebt dem Denken nichts,

seiendes Denken sein. Alles wahre Denken ist frei, kein zwingendes, eben so sehr als der Wille, ja dieser ist nur durch das Denken in ihm frei. Was nicht denkt, das will auch nicht. Man muß freilich, um zu denken, denken wollen, muß sich zu denken entschließen. Der Wille ist nur so weit beim Denken berechtigt. Sobald ich wirklich denke, bin ich mit dem Denken bei der Sache, die ich nicht willkürlich, nach Belieben denken kann und darf, sondern sie nehmen und denken muß, wie sie ist. Das wahre Denken ist eins mit dem Sein, mit der Sache: es läßt sich nicht beliebig wollen. Will ich mit dem Denken meinen Willen, so denke ich eben, was ich will. Das Denken, was der Wille bestimmt, ist willkürliches Denken. Der Wille darf weiter auf das Denken keinen Einfluß haben, als daß ich denken will; wenn er einen weitern Einfluß hat, so denke ich, was ich will. Das ist aber kein wirklich seiendes Denken, kein Denken, was die Sache in sich, sondern außer sich hat, kein eigentliches Denken, sondern Vorstellen. Zum wahren Denken gehört, daß ich den Willen habe, mich in die Sache zu vertiefen: nicht denke, was ich will, sondern was ist. Schelling macht das Denken vom Willen abhängig, sein gewolltes Denken ist abhängiges Denken. Aber das Denken ist wesentlich frei. Schelling vergißt im Denken des Willens das Denken.

wie Schelling; das Sein ist mit aller Objectivität stets dabei; er vergiebt eben so wenig dem Sein etwas; denn das Denken ist überall mit seiner Idealität gegenwärtig. Dieses ist nicht blos logisch, sich mit sich vermittelnde Form, welche vom Sein und Positiven erst bewahrheitet werden müsse. Hegel geht schon in der Phänomenologie davon aus, daß das Wahre nicht als Substanz oder Object, sondern eben so sehr als Subject zu fassen sei. Dies geschieht von Seiten der Erkenntniß so, daß das Wahre nicht gegenständlich, bloßes Object ist und bleibt, sondern wirklich erkannt und gewußt, daß vom Gegenständlichen nicht abstrahirt, sondern dasselbe zu seiner unendlichen Wahrheit und Idealität erhoben wird. Die Ruhe und Sicherheit des Seins wird nicht durch die Unruhe und Idealität des Denkens, durch dessen Bewegung und Flüssigkeit aufgehoben, sondern Alles wird dadurch in innern Zusammenhang gebracht. Der Begriff, der Geist muß alles überhaupt und jedes insbesondere an seiner gehörigen Stelle haben. Es ist daher Grundsatz des Hegelschen Denkens, sich auf Alles einzulassen, nichts zu negiren, sondern Alles, aber unendlich, zu affirmiren. Und dies Denken, welches sich auf den eignen Fittigen des Seins zur Idee aufschwingt, giebt Schelling für inhaltslos, blos negativ aus, anstatt darin eine Verklärung des Seins und Denkens zur unendlichen Affirmation, eine Bewahrheitung des Objects und Subjects, zu erblicken. Es ist unbegreiflich, wie man meinen kann, das Hegelsche Denken, welches keinem Dinge Gewalt anthut, schaffe das Gegebene weg, die gegebene Gewißheit der Außenwelt und der Dinge, und mache sich blos mit der reinen Selbstgewißheit des Denkens zu thun. Ein Blick schon auf die Phänomenologie sollte genügen, um sogleich das Unwahre und Ungereimte solcher Behauptung zu sehen. Hegel befaßt sich in jener phänomenologischen Dialectik dreimal mit aller möglichen Unmittelbarkeit und deshalb Gegebensein, ehe er sich das Thun des Gedankens erlaubt. Das erste Mal mit dem sinnlich Aeußern des Bewußtseins, das zweite Mal mit dem sinnlich Innern des Selbstbewußtseins, das dritte Mal mit der äußerlich innerlichen Objectivität der Vernunft. Dann freilich durchdenkt er diese Anschauungen auf gleiche Weise, ohne daß die Gegenstände dadurch alterirt werden, ohne daß sie ihre Selbstständigkeit verlieren; denn er nimmt jeden voll-

zogenen Gedanken wieder vorsichtig auf sich zurück, damit kein Gegenstand davon etwas erleide, was er nicht kraft seiner eignen Thätigkeit erleidet. Er bringt eben so sehr das Gegebene, unmittelbar Gewisse auf sein inneres Wesen, indem er zeigt, daß die Dinge überall nichts Anderes produciren, als das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und die Vernunft, welche den Begriff des Geistes erfaßt, in dem kein Unmittelbares, kein Ding irgend einer Art fehlt, aber jedes seine Wahrheit, mittelst seiner Art, nur in der allen gemeinsamen Gattung hat. So weit ist das Denken bei ihm der Form nach abstract, aber mit dem Geiste wird es die absolute Form selbst, in welcher weder das Ding vom Gedanken, noch dieser vom Geiste fern, sondern alles Besondere und Einzelne mit seiner allgemein vernünftigen Einheit und Idee zusammengeschlossen ist *).

Machen wir uns nun weiter eine Vorstellung von Schellings neuester Offenbarungsphilosophie **). Man hat gemeint, Schelling nehme hier die Offenbarung ***), wie der Glaube die Schrift,

---

*) Vergleiche meine Anzeige der Schellingschen Vorrede zu Victor Cousin, Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1835. Nr. 33—35. u. die über „die Posaune". Ebendas. 1842. Nr. 52—55. Ferner: meine Recension über Michelets Geschichte der Philosophie. Hallische Jahrbücher 1824. Nr. 299—303.

**) Aber noch nicht nach dem Paulusschen Abdrucke; denn ich mische mich nicht gern in Rechtshändel. Die baldige Beendigung derselben bietet mir vielleicht die Gelegenheit dar, später darauf näher eingehen zu können.

***) Die Offenbarung, sagt Schelling, ist übervernünftig wegen der Ueberschwänglichkeit ihres Gegenstandes; dies ist kein Vorwurf für sie, sondern für die diesem Ueberschwänglichen nicht gewachsene Vernunft. Vernünftig kann jeder sein, aber das ist kein besonderer Ruhm. Das aus der Vernunft Folgende, sich von selbst Verstehende, nicht in den Affect des Staunens Versetzende kann jeder annehmen. Aber der Glaube an den übervernünftigen Inhalt ist nicht Jedermanns Sache. Es ist nichts widersinniger, als etwas vernünftig und dadurch begreiflich machen zu wollen, was sich selbst nicht für Vernunft ausgiebt. Alles Suchen und aller Fortschrit der Vernunft hat nur das Ziel, zu dem zu gelangen, worüber nicht weiter zu einem Andern hinaus gegangen werden kann. Dies letzte ist ein Uebervernünftiges, die Vernunft in Staunen Versetzendes. Dies letzte Wissen, der Abschluß des

seine Offenbarungsphilosophie sei gläubige Schriftphilosophie, Schrift erklärende Philosophie. Aber dem ist nicht so. Die Offenbarungsphilosophie soll kein dogmatisches System sein, sondern soll die Offenbarung nur erklären. Indem sie nicht dogmatisch verfährt, kann sie dem kirchlichen Dogma auch keine Antithesen entgegenstellen. Schelling fragt nicht, was der Offenbarung für eine Deutung zu geben sei, damit sie mit der Philosophie in Uebereinstimmung komme, sondern wie die Philosophie beschaffen sein müsse, um eine weltgeschichtliche That von so enormer Wirkung, wie die Offenbarung, in sich aufnehmen zu können. Seine Offenbarungsphilosophie ist keine aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie; auch ist sie nicht erfunden, um die Offenbarung zu stützen, sondern sie ist durch den Begriff der Philosophie selbst gefordert, unabhängig von der Offenbarung geht sie von philosophischen Principien aus. Schelling will das Christenthum in seiner objectiven, geschichtlichen Nothwendigkeit, die es für das ganze Menschengeschlecht habe, auffassen und erkennen; dies ist sein Standpunkt, gleich weit entfernt von der „Enge des Pietismus", der alles auf das subjective Seelenheil der Einzelnen einschränke, wie wenn nur für das einzeln stehende Subject die große Veranstaltung geschehen wäre, als von der „leeren Weite des abstract allgemeinen Gottes im Rationalismus" und allen „solchen Systemen", die nur ein abstract Allgemeines, Unbestimmtes kennen, worin doch der Mensch seine Heimath nicht finden könne. Denn Gott sei kein abstract Allgemeines und Unbestimmtes, sondern ein Gott der Thaten. — Was nun die Schellingsche negative Philosophie betrifft, so muß sie, da sie dasselbe sein soll, was früher das Identitätssystem, mit der unmittelbaren, aber

---

Wissens, ist der Glaube an das Höchste und Letzte. — Wie früher im Identitätssystem die intellectuelle Anschauung nicht Jedermanns Sache war, so jetzt in der Offenbarungsphilosophie der Glaube: es gehören Sonntagskinder dazu. Der Glaube soll da anfangen, wo die Vernunft aufhört. Freilich, wo die Vernunft anfängt, zu staunen, hört sie auf. Aber damit sollte sie nicht aufhören, sondern anfangen. Schelling schlägt der Vernunft mit der Offenbarung ins Angesicht. Nach Schelling gehört auch zum Glauben Genie, Genialität, d. h. hier aber etwas Besonderes, während die Vernunft Allgemeines ist. Er soll auch Gott ein Genie genannt haben.

... höchste Begriff der negativen
oder das Apriorische, vor aller
Das jenes Wesens, die Existenz o
bedarf es der positiven Philosophie.
phie ist insofern die Begriffs- oder
die zweite, positive Philosophie die
Gottes. Die Existenz Gottes, w
beginnt, liegt über alle äußere un
Vernunft hinaus, ist absolut trans
gang vom Begriff zur Realität, son
macht den Uebergang zum Ueberseie
Wesens Gottes die Existenz vor sich
phie geht nicht aus von der Erfahr
nicht als auf ein Einzelnes, sonder
Schelling nennt das apriorischen Em

---

*) Indem Schelling seine Offenbarungsph
nennt, will er, daß die Subjectivität
firen soll. Es ist das, was Hegel absolut
absolute Idealität als Realität des De
mittelbar; er will concrete Realität als
diese ist neben dem Denken Schranke der
schen apriorischen Empirismus untersche
Idealität dadurch, daß sie nicht mit jene
behaftet Idealität ist, sondern unendlich
Unterschiede zur unendlichen vollen Einhei
gebens. Sein apriorischen ...

Man könnte die Schellingsche Offenbarungsphilosophie insofern voraussetzungsvolle Autoritäts- und Glaubensphilosophie nennen; auch überschwängliche, übervernünftige Philosophie. Die religiöse Offenbarung soll ihr Gegenstand sein, wie die Natur, und soll dieselbe Autorität auf sie ausüben, wenngleich sie selbst unabhängig von philosophischen Principien ausgeht. Es scheint nun wegen des Gegensatzes von Offenbarung und Vernunft, daß die Offenbarungsphilosophie zu dem früheren Identitätssystem eine ganz neue Zuthat ist. Jene geht aus von dem höchsten Begriff des letztern als einem Existirenden, was vor seinem Begriff ist, und Schelling nennt dies Existirende vor seinem Begriff das Blindseiende. Er nennt es auch das vor seiner Gottheit Seiende, blind Existirende, dem sich nichts vorher denken läßt, das Unverdenkliche; dieser unvordenkliche Gott soll sich zu dem wahren Gott aufheben. Da in der negativen Philosophie, ähnlich wie in dem früheren Identitätssystem, das Sein sich zum Wahren aufheben soll, so fordert dies von selbst zum Vergleich auf. Thun wir das also. Die Identitätsphilosophie fing an mit einer vorausgesetzten unmittelbaren Einheit eines eben so unmittelbar vorausgesetzten Unterschiedes. Die unterschiedenen Factoren sind das Ideale und Reale, das Subjective und Objective, und weil als unterschieden vorausgesetzt, sind sie unabhängig von einander und frei. Die Einheit ist daher nie wirklich vorhanden, sondern wird nur ins Unendliche, weil unmittelbar vorausgesetzte Unterschiede nichts Anderes sein und werden können, als was sie sind, Unterschiede. Indem beide, das Ideale und Reale unmittelbar unterschieden sind, ist keines ohne das andere, so wenig als eins das andere: sie kommen deshalb durch ihre Beziehung in Prozeß mit einander. Das Ideale ist die schöpferische Ursache, aber ist an das Reale gebunden. Es soll sich mit demselben in Einheit bringen, soll es durchdringen; da es aber von ihm unmittelbar verschieden ist, kommt es nicht dazu. Die Einheit ist unmittelbar vorausgesetzt, Anfang; sie ist auch das Ziel, das aber nie erreicht wird. Es ist in der neuern positiven Philosophie, Offenbarungsphilosophie nicht anders. Da ist derselbe unmittelbare Unterschied: das Blind-Existirende, Unvordenkliche, der vor seiner Gottheit seiende Gott, ist dasselbe, was in der Identitätsphilosophie das Reale ist, ohne welches das Ideale nicht

zugleich absoluten Einheit des Begriffs und der Realität anfangen, als mit einem eben so unmittelbar vorausgesetzten Unterschiede und Gegensatze beider. Wie schon bemerkt, gehört der Begriff der negativen Philosophie an, der Begriff Gottes, die Realität oder die Existenz Gottes der positiven Philosophie. Jene bringt es nur zum Wesen, zum Gedanken Gottes, diese zeigt dessen Existenz. Jene steigt auf von dem Sein, dem Andern, der Materie, zum Wesen; diese von der Existenz des Wesens zum Sein. Das Dasein Gottes ist das Was als der höchste Begriff der negativen Philosophie, das Ueberseiende, oder das Apriorische, vor aller Wirklichkeit Seiende. Um das Daß jenes Wesens, die Existenz oder das Ueberseiende zu finden, bedarf es der positiven Philosophie. Die erste, negative Philosophie ist insofern die Begriffs- oder Möglichkeitsphilosophie Gottes, die zweite, positive Philosophie die Existenz- oder Realphilosophie Gottes. Die Existenz Gottes, womit die positive Philosophie beginnt, liegt über alle äußere und innere Erfahrung, über die Vernunft hinaus, ist absolut transcendent. Da ist kein Uebergang vom Begriff zur Realität, sondern das transcendent Seiende macht den Uebergang zum Ueberseienden, so daß der Begriff des Wesens Gottes die Existenz vor sich hat. Die positive Philosophie geht nicht aus von der Erfahrung, sondern auf diese hin, nicht als auf ein Einzelnes, sondern als auf die ganze Welt. Schelling nennt das apriorischen Empirismus *).

---

*) Indem Schelling seine Offenbarungsphilosophie aprierischen Empirismus nennt, will er, daß die Subjectivität sich durch die Objectivität realisiren soll. Es ist das, was Hegel absolute Idealität nennt. Schelling will absolute Idealität als Realität des Denkens, aber diese ist nicht unmittelbar; er will concrete Realität als Wirklichkeit des Denkens, aber diese ist neben dem Denken Schranke der Idee. Von solchem Schellingschen apriorischen Empirismus unterscheidet sich die Hegelsche absolute Idealität dadurch, daß sie nicht mit jener Schranke und Unmittelbarkeit behaftet Idealität ist, sondern unendliche Realität, Vermittelung aller Unterschiede zur unendlichen vollen Einheit. Dahin strebt Schelling vergebens. Sein apriorischer Empirismus scheint selbst nicht ganz sicher vor der gewöhnlichen Erfahrung zu sein, er hat wenigstens mit dieser gemein, daß er Thatsache ist. Wenn es wahr ist, daß er gesagt haben soll: jedes geschichtliche Factum gelte ihm höher, als die ganze Hegelsche Logik, könnte man wirklich auf diesen Gedanken kommen.

Man könnte die Schellingsche Offenbarungsphilosophie insofern voraussetzungsvolle Autoritäts- und Glaubensphilosophie nennen; auch überschwängliche, übervernünftige Philosophie. Die religiöse Offenbarung soll ihr Gegenstand sein, wie die Natur, und soll dieselbe Autorität auf sie ausüben, wenngleich sie selbst unabhängig von philosophischen Principien ausgeht. Es scheint nun wegen des Gegensatzes von Offenbarung und Vernunft, daß die Offenbarungsphilosophie zu dem früheren Identitätssystem eine ganz neue Zuthat ist. Jene geht aus von dem höchsten Begriff des letztern als einem Existirenden, was vor seinem Begriff ist, und Schelling nennt dies Existirende vor seinem Begriff das Blindseiende. Er nennt es auch das vor seiner Gottheit Seiende, blind Existirende, dem sich nichts vorher denken läßt, das Unverdenkliche; dieser unvordenkliche Gott soll sich zu dem wahren Gott aufheben. Da in der negativen Philosophie, ähnlich wie in dem früheren Identitätssystem, das Sein sich zum Wahren aufheben soll, so fordert dies von selbst zum Vergleich auf. Thun wir das also. Die Identitätsphilosophie fing an mit einer vorausgesetzten unmittelbaren Einheit eines eben so unmittelbar vorausgesetzten Unterschiedes. Die unterschiedenen Factoren sind das Ideale und Reale, das Subjective und Objective, und weil als unterschieden vorausgesetzt, sind sie unabhängig von einander und frei. Die Einheit ist daher nie wirklich vorhanden, sondern wird nur ins Unendliche, weil unmittelbar vorausgesetzte Unterschiede nichts Anderes sein und werden können, als was sie sind, Unterschiede. Indem beide, das Ideale und Reale unmittelbar unterschieden sind, ist keines ohne das andere, so wenig als eins das andere: sie kommen deshalb durch ihre Beziehung in Prozeß mit einander. Das Ideale ist die schöpferische Ursache, aber ist an das Reale gebunden. Es soll sich mit demselben in Einheit bringen, soll es durchdringen; da es aber von ihm unmittelbar verschieden ist, kommt es nicht dazu. Die Einheit ist unmittelbar vorausgesetzt, Anfang; sie ist auch das Ziel, das aber nie erreicht wird. Es ist in der neuern positiven Philosophie, Offenbarungsphilosophie nicht anders. Da ist derselbe unmittelbare Unterschied: das Blind-Existirende, Unvordenkliche, der vor seiner Gottheit seiende Gott, ist dasselbe, was in der Identitätsphilosophie das Reale ist, ohne welches das Ideale

offenbar, sondern verschlossen, also hier der Gott in seiner Gottheit nicht die schöpferische Ursache wäre. Wie in der Identitätsphilosophie das Reale ein Aufzuhebendes und von dem Idealen zu Durchdringendes, so ist auch in der Offenbarungsphilosophie das Blind-Existirende, das Zufällig-Nothwendige, welches für seine Existenz nicht kann, oder der unvordenkliche Gott ein „Aufhebliches", und durch diese Aufheblichkeit wird Gott aus einem Blind-Nothwendigen zu einem seiner Natur nach Nothwendigen oder freien Herrn des Seins, nämlich dadurch, daß er das Blind-Existirende von sich ausschließt und sich selbst setzt und will. Durch dieses Ausschließende des zufällig Seienden, also dadurch, daß das seiner Natur nach Nothwendige das von ihm ungewollte blinde Sein aufhebt, wird Gott der freie Gott wieder nur ins Unendliche. In der negativen Philosophie ist das Resultat der Begriff Gottes, dieser Begriff hat das Sein, das Andere vor sich; in der positiven Philosophie ist der Wille Gottes das Resultat, welcher die ungewollte Existenz vor sich hat. In beiden Philosophien, der negativen und positiven, kommt Gott zu sich, in der negativen der Begriff Gottes, in der positiven der Wille Gottes. Es ist wieder der Gott, wie in dem Identitätssystem, welcher nur ist, indem er wird, das Aufhebliche aufhebt, das aber immer sein muß, damit Gott sich selbst setzen und wollen, damit Gott frei sein kann. Wäre der unvordenkliche Gott nicht, so wäre auch der wahre Gott nicht. Wie in der Identitätsphilosophie, will Schelling auch in der Offenbarungsphilosophie keinen fertigen Gott, kein abstractes Wesen, sondern einen lebendigen, schaffenden, freien und persönlichen Gott. Um zu einem solchen Gott aber zu kommen, setzt er denselben mit dem hier von ihm unterschiedenen Blindseienden, aber zu ihm gehörigen als Grund voraus. Anstatt daher wahrhaft frei zu sein, wie Schelling meint und will, ist der Gott in seiner Gottheit abhängig von dem unvordenklichen Gott, oder ist in Wahrheit nicht frei, sondern wird es ins Unendliche, indem er das unvordenkliche Sein fortwährend aufhebt, das darum stets sein muß, damit es aufgehoben werde und Gott es von sich ausschließe. Dieser wahre, freie und persönliche Gott macht sich nur frei, ist niemals frei, er ist fortwährend mit dem Aufheblichen behaftet, und liegt im Kampfe mit dem Blindseienden, und wenn das auch wieder beherrscht

werden soll, so kann Gott sich ohne dasselbe doch nicht selbst setzen. Sein Wille und Freiheit ist daher bedingt, und der wahre Gott niemals mit sich fertig und im Reinen; er wird nicht frei aus und und durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, von dem er ewig herkommt.

Wenn nun Schelling dadurch, daß der wahre Gott das unvordenkliche Sein aufhebt, zur Weltschöpfung kommt, wenn er sagt, daß die Welt nichts Anderes ist, als das aufgehobene unvordenkliche Sein, daß die Welt also dadurch ist, daß Gott sich selbst setzt und will, und daher jenes ausschließt, so ist das wieder dasselbe, was die Identitätsphilosophie lehrt. Auch in dieser ist Gott das Ideale, schöpferische Ursache, und schafft nach Ideen, welche die seinigen und in seinem Wesen begründet sind, er schafft sie aber doch wieder nur bedingt, in der Anschauung seiner vorausgesetzten Einheit mit dem Realen. Ebenso in der Offenbarungsphilosophie, in welcher die Weltschöpfung eine freie That des göttlichen Wollens ist, schafft Gott eine Welt, nur indem er das Blindseiende aufhebt, also in Einheit mit demselben. Er ist daher in der Schöpfung frei und schafft was für eine Welt er will; doch, wenn er eine will, ist er wieder an jene Einheit seiner mit dem unvordenklichen Gott gewiesen, den er ausschließen muß, um eine Welt zu produciren. Wie der wahre Gott immer nur herrscht über den unvordenklichen und ihn vermöge seiner Stärke überwältigt, so ist auch die Weltschöpfung keine Schöpfung um der Liebe willen, sondern um der Herrschaft willen. Denn Unterwerfung ist keine Versöhnung und Beruhigung des ewig Widerstrebenden. Es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, die wahre Freiheit und Persönlichkeit Gottes nicht möglich, es ist wahre Einheit und Versöhnung Gottes mit sich in der Welt nicht möglich. Der wahre und freie Gott Schellings hat bei der Schöpfung keinen Zweck; er kann mit keiner recht zufrieden sein, und schafft darum Welten, wenn er will, und nicht, wenn er nicht will, nach seiner göttlichen Laune. Ueber jede Schöpfung greift er wieder über, um eine neue hervorzubringen, wenn er will. Es ist ja Gott gleichgültig, ob die Welt ist oder nicht ist; die Welt ist keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sie ist gar nicht nothwendig. Es ist, als wenn Gott nach Schelling gar keine Gedanken hätte, sondern blos Willen: man

man sieht aber nicht, wie er zum Willen ohne Gedanken kommen mag. Man sieht eben so wenig, wie er ohne Gedanken — sein Wesen soll nicht in die Welt eingehen — eine Welt hervorbringen kann. Die Welt hat keinen Anfang in dem Gedanken Gottes, sie hat eigentlich gar keinen Anfang, sondern nur wenn Gott will. Wenn die Welt nothwendig wäre, meint Schelling, wäre Gott gezwungen, sie zu schaffen, und dann wäre Gott nicht mehr frei. Er verwechselt hier Nothwendigkeit mit Zwang, Freiheit mit Willkür. In Gott ist Gedanke und Wille eins; die Weltschöpfung fängt eben so nothwendig an im Denken Gottes, als sie frei von Gott gewollt wird. Aber nach Schelling will Gott die Welt nicht um ihretwillen, sondern um seinetwillen. Gott will die Welt nur, um erkannt zu werden. Wenn Gott einmal zur Schöpfung sich entschließt, so tritt die Welt nicht unmittelbar aus seinem Willen hervor, sondern Gott wirkt überall nur durch Mittel. Er genügt sich in seiner Selbstgenügsamkeit an dem Anschauen jeder möglichen Welt, er kann diese mögliche Welt schaffen und nicht schaffen. Gott ist außerhalb des Processes *), er erschafft die Welt. Er hat keinen Lebenslauf. Er ist nicht theistisch der abstract Eine, noch pantheistisch die bloße Substanz, sondern in der Mehrheit der Gestalten seiner Gottheit nach nur Einer, ein Einziger. So ist Gott vor allem Sein, aber damit Gott der Einzige sei, muß eben ein Anderes außer

*) Weil der Proceß nicht in Gott fällt, sondern in die Schöpfung, die er von sich ausschließt, so ist er in dieser nur mit seinem Zorn, mit seinem Unwillen, nicht mit seinem Willen. Mit seinem Willen ist er außer ihr, wenn er sie gleich mit Willen geschaffen hat. Um Gott als Erstes und Einziges zu fassen, setzt Schelling Gott außer allem Proceß, und zugleich ist Gott nach ihm Ursache des Processes. Gott soll also proceßlos sein und zugleich den Proceß setzen. Er kann aber nur Ursache des Processes sein, und proceßlos zugleich, wenn er in den Proceß eingeht, und zugleich es aufhebt, Proceß zu sein. Erst so ist er Ursache des Processes, das Erste, nicht der Proceß; und Proceß, aber denselben aufhebend: als Letztes der Erste, und nur so in Wahrheit außer allem Proceß das Erste, wie Schelling will. Gott, proceßlos, Ursache des Processes ist blos Schein; Gott kann proceßlos nicht Ursache des Processes sein, er kann es nicht aufheben, Proceß zu sein, und deshalb den Proceß in Wahrheit auch nicht setzen.

Gott sein, die Schöpfung. Dieser Gott, der so recht frei zu sein scheint, ist genöthigt, sich auszugleichen mit der Schöpfung, die er gewollt hat und nun nicht mehr will, er wird dazu gezwungen durch seine Einheit mit dem unverdenklichen Gott. Es ist ähnlich, wie im Politischen das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft. Der Herr ist nur scheinbar frei und nur so lange Herr, als der Knecht unterworfen ist; erst wenn er den Knecht frei läßt, ist er wahrhaft frei. So läßt Gott die Welt nicht frei, sondern unterwirft sie blos. Schellings Philosophie ist insofern göttliche Herrschafts- und Knechtschaftsphilosophie. Und wie der Herr von der Arbeit des Knechts abhängig ist, so auch Gott von seiner Schöpfung. Er schafft, indem er unterwirft, während der wahre Gott auch das Geschaffene frei läßt. Es bleibt in der Schellingschen absoluten Freiheit und Persönlichkeit ein Rest, nicht der Nothwendigkeit, sondern des Zwanges, denn der göttliche Wille ist nach ihm zwecklose Willkür. Erst bei Hegel ist Gott wirklich frei, nicht scheinbar, eben weil er nicht blos der gestrenge Herr des Seins, sondern der liebevolle Gott ist, welcher als der wahre, persönliche und freie Gott seinen absoluten Willen zum Zweck und denselben zugleich als ewig realisirte That hat; der nicht blos übergreift, nicht nur schöpferische Ursache ist, und ebenfalls nicht nur Zweck, wie Schelling Hegeln schuld giebt *), sondern

---

*) Eben so wie Schelling redete J. H. Fichte in der Tubinger Aula: „Spinoza habe die Finalursache aus der metaphysischen Weltansicht verbannt; Kant habe dagegen ausgesprochen, daß gerade in der nothwendigen Causalverknüpfung der Dinge doch nur ein an sich Zweckmäßiges, Vernunftvolles sich verwirkliche, daß somit die Nothwendigkeit nur Aeußerungsweise, Form eines innerlichen, eingebildeten Zweckes sei — einer Idee, auf welcher Schelling seinen Begriff der Natur gegründet, die Hegel dann als die immanente Teleologie ausgesprochen habe. Wenn sich der Gedanke nicht umgehen lasse, daß das erscheinende Universum, weil seine Nothwendigkeit nur Ausdruck vom Zweck sei — deshalb Zeugniß gebe, selbst beabsichtigtes Werk eines zwecksetzenden Absoluten zu sein: so habe dieser folgenreiche Begriff bei Hegel sich in die unzureichende Betrachtung verloren: wie diese innere Zweckmäßigkeit der Dinge sich eben nur selbst zum Zweck habe, die allgemeine Erhaltung des Universums ihr Resultat sei. Daß Gott sich als Geist in der Schöpfung

beides in Einem, der Geist. Und diese Erkenntniß des wahren Gottes, als des Geistes, wird allein dadurch möglich, daß Gott

---

hervorbringe, daß er dem Endlichen sich geistig einverleibe, sei selbst der höchste Zweck: ein Satz, der in seinem bestimmten Sinne und im begrenzten Zusammenhange seine tiefe, einseitige Wahrheit habe. Damit sei aber keineswegs erklärt, worauf es hier ankomme, wie überhaupt die Universalthatsache einer Zweckverknüpfung im Universum denkbar werde? Wenn es sich allein darum handle, die Möglichkeit zur immanenten Teleologie in der Welt zu begreifen, so könne nicht das als Antwort dienen, welches als ihr höchster Weltzweck gefunden werde. Ihm liege vielmehr, wie aller Metaphysik, die Aufgabe vor: aus der universellen Thatsache von Weltzwecken das Wesen Gottes, als des Zwecksetzenden in der Welt, zu erkennen. Zudem enthalte jener ganze Gedanke für sich selbst etwas Unzureichendes, ja einen Widerspruch. Sei das absolut schöpferische Princip nur zu denken als zwecksetzendes im Schaffen, so sei es dann nicht mehr bloßer Selbstzweck der Welt. Offenbar verhalte sich das zwecksetzende Wesen zu dem, was es hervorbringe, als dieser Zweck, wie das ihm Vorausgehende, von ihm durchaus Unabhängige und Vollendete. Es besitze schon sich selbst und seinem Zweckentwurf völlig, ehe es ihn hervorbringe, und ihn hervorzubringen sei seine ausdrückliche That, welcher seine Wesensvollendung eben vorauszusetzen sei. Schon der Begriff des Weltzwecks, der immanenten Teleologie daher, in seiner Eigenthümlichkeit erwogen, mache der blos metaphysischen Auffassung Gottes, als der welt-immanenten, völlig ein Ende. Mit ihm sei ein höherer Begriff des Absoluten unabweislich geworden, ein zweckerfülltes Weltganzes, stets sich erhaltend und als Eines sich behauptend in den trennenden Gegensätzen, welche die räumliche und zeitliche Unendlichkeit ihm auferlege, setze zu seiner Erklärung voraus nicht nur die eigen vollendete, von keinem Wechsel angetastete Einheit eines uranfänglichen Gottes, sondern nicht minder ein vollendetes Ueberschauen desselben in ewig selbstbewußtem Geiste Gottes, worin dasjenige, was innerhalb des Weltablaufes durch die Unterschiede des Raumes und der Zeit weit auseinander geworfen erscheine, in ewiger Vorbildlichkeit zur Einheit bezogen, präexistiren müsse. Wenn die Philosophie erwiesen habe, die Welt sei eine Stufenfolge sich vollendender und in einem schlechthin höchsten, sich abschließender Zwecke, ein objectiv gewordenes Vernunftsystem, wenn wir in diesem Ausdruck das summarische Ergebniß des ganzen, neueren Idealismus zusammenfassen müssen — so könne jener objectiven Vernunft nur ein absolutes Subject derselben entsprechen, in dem jene Weltgedanken ruhen, als Ideales, welches zugleich real sei. — Dies ist dieselbe Vorstellung Schellings von der Hegelschen Philosophie, wonach sie blos

nicht als die Wahrheit vorausgesetzt wird, daß die Voraussetzung des Seins gleich Nichts, keine Voraussetzung dem Inhalte nach

---

negativ sein und vom Weltbegriff aufsteigen soll, um den Begriff des höchsten, darum siegreich über den Weltgegensätzen stehenden Princips erst zu gewinnen. Es ist dieselbe Vorstellung, wonach Hegel den vermeintlich in seiner Philosophie stattfindenden blos logischen Gang in einen realen umgedeutet, wonach dieselbe, wie die Schellingsche negative Philosophie, als lediglich reine Vernunftwissenschaft blos den logischen Proceß enthalten, und nur den Sinn haben soll, daß alles, was für sich betrachtet als Subject erscheine, gegen die nächste höhere Stufe gehalten, wieder zum Object geschlagen werden müsse, bis wir zu dem über Allem siegreich stehen bleibenden absoluten Subject, dem höchsten Wesen oder Gott, als dem höchsten Begriff des wahrhaft Seienden gelangen. Hegel soll demnach blos die allgemeine im Universum realisirte Vernunft, den Weltgeist, in den höchsten Begriff zusammengefaßt, diese Weltvernunft hypostasirt, und ihr Thaten und Selbstbestimmung eines persönlichen Subjects beigelegt haben. Man meint also, seine Logik sei Metaphysik, blos vom Standpunkt der Weltvernunft, nicht speculative Theologie und Ableitung der Welt aus einem wahrhaft über ihrer Entzweiung stehenden, an sich selbst in den Weltproceß nicht eingehenden Absoluten. Von hieraus, meint man, sei jede Möglichkeit abgeschnitten, auf dialectische Weise in das Reale überzugehen, die Weltgegensätze abzuleiten; die Logik habe alles Reale hinter sich; denn es sei ja von ihr in den Begriff der absoluten Wissenschaft des Selbsterkennens der absoluten Idee aufgenommen worden. — Gleichwie die absolute Idee in der Wissenschaft zur Selbsterkenntniß gelange, sei auch das Setzen einer Natur, eines zeitlich-räumlichen Universums nur als die Selbsterkenntniß der absoluten Idee zu denken. Sie sei darum „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern"; sie „entschließe sich", das Andere ihrer selbst, die Natur „frei aus sich zu entlassen." Hiermit sei das bleibende Resultat des Systems der Selbsterkenntnißact der Idee, den sie in unserm Erkennen der Natur, in unserer Wissenschaft gewinne, nur der Reflex und die Folge jenes ursprünglichen, weltschöpferischen Selbsterkenntnißactes derselben. Nur so deute sich auch die frühere, der Logik eingestreute Bestimmung: das Absolute, als die unendliche Negativität, sich selbst nur das Andere seiner selbst zu sein, sei somit negative Einheit der Idee, in welcher das Unendliche (Ideelle, Geist) über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität stets übergreife, — worin Hegel wenigstens das innerste Wesen einer speculativen Zwecklehre, das Progressive des Weltprocesses, nicht aber das Wesen des Absoluten bezeichnet habe: — und

ist, sondern blos der Form nach. Mit dem Sein gleich Nichts abstrahirt Hegel nicht vom Inhalt, sondern es ist die Abstraction des Inhalts selbst, welcher sich diese Form giebt, um nicht unmittelbar als das zu gelten, was er nicht ist. In dem speculativen Denken der Hegelschen Philosophie ist Ruhe und Bewe

---

nur darin beruhe es, „daß die absolute ewige Schöpfung ewige Lebendigkeit und ewiger Geist sei." Werde doch als Grund der Welt auch nur ein schöpferischer Selbstanschauungsact „der absoluten Idee" gelehrt: so sei selbst ein solcher nur denkbar in einem uranfänglichen selbstbewußten Geist, nicht in dem düstern unverständlichen Abstractum einer Idee, als unendlich übergreifender Subjectivität. — Dagegen ist wieder zu sagen, daß Hegel nicht von dem Weltgeist blos aufsteige, sondern dieser ein von dem absoluten Geist gesetzter ist, daß bei ihm nicht die Idee, sondern der absolute Geist über alles und deshalb auch über die Idee übergreift, daß also derselbe nicht blos unendlich übergreifende Subjectivität und Ideales, sondern reale Idealität ist, während die letztere bei Schelling und den Positiven zwar auch sein soll, aber in Wahrheit nicht ist. Es ist nichts verkehrter, als die Hegelsche Philosophie auf die bloße Weltimmanenz Gottes einschränken zu wollen, und zu meinen, daß bei Schelling diese Immanenz in den Begriff der göttlichen Transcendenz übergehe. Schelling fügt sie bei hinzu, während Hegels Princip nicht die Immanenz ist, und nicht die Transcendenz, sondern die absolute Idealität beider, durch unendliche Selbstvermittelung, der Geist, das absolute Prius von allem. — Es gilt hier dasselbe, was von der vermeinten Vereinigung des Rationalismus und Empirismus bei Schelling in dessen positiver und negativer Philosophie, welche sein soll, aber als bloße äußere Vollendung des einen durch das andere wirklich nicht ist; — Schelling kommt zu spät; die Aufgabe einer Vereinigung des Rationalismus und Empirismus hatte Hegel nicht blos längst sich gestellt, sondern auch zu lösen angefangen durch den Begriff des Geistes, welcher als reale Idealität die unendliche Selbstvermittelung und Durchdringung beider ist, während sie bei Schelling bloße Aufgabe bleibt, deswegen, weil sie nicht bei ihm jene innere Durchdringung ist, sondern blos äußere Ergänzung. Wenn Schelling bei Hegel den Geist als jene reale Idealität nicht erkennt, und das Denken in der Logik bei ihm nicht als wirklich seiendes Denken faßt, sondern als blos leeres Denken, ohne Inhalt (was wie gesagt gar nicht Denken, sondern Vorstellen ist), so kommt mir das daher, daß er Rationalismus und Empirismus blos neben einander für berechtigt hält, und auf diese Weise beide zu vereinigen strebt, welches Streben aber ins Unendliche geht, ohne sein Ziel erreichen zu können.

gung in jedem Punkte des Systems zugleich beisammen, während in der Schellingschen Philosophie beides zwar auch zugleich und beisammen sein soll, aber nicht ist. Der göttliche Wille soll gegen das Denken als das blos Ordnende das Schöpferische, das Erzeugende sein. Das Uebergreifen über die Unterschiede ist blos scheinbar, der Urwille, der persönliche Gott bleibt abstract: es wird nicht durchbrochen, was zu durchbrechen war.

Die neuere Schellingsche Offenbarungsphilosophie ist also im Grunde nichts Anderes, als das alte Identitätssystem, nur mit anderm Ausdruck, mit andern Worten und Wendungen. Will man einen Unterschied annehmen, so könnte man die Offenbarungsphilosophie als die umgekehrte Identitätsphilosophie betrachten. Womit diese endigt, fängt jene an. Die Wirklichkeit hat nach Schelling zwei Seiten; die eine ist das Wesen, der Begriff: dies ist der Inhalt der Identitätsphilosophie, die andere ist die Existenz dieses Wesens, dies ist der Gegenstand der Offenbarungsphilosophie. Beide haben denselben Inhalt, die Identitätsphilosophie hat ihn als Wesen und Begriff, die Offenbarungsphilosophie als Existenz. Es ist daher falsch, wenn man meint, daß die Offenbarungsphilosophie eine ganz andere Philosophie sei. Es giebt, sagt Schelling ganz richtig, nicht zwei Philosophien, sondern nur eine, wovon die negative Identitätsphilosophie nur die erste war, bestimmt, zu der positiven Offenbarungsphilosophie, als der zweiten hinzuführen. Beide sollen es mit dem Wirklichen und Positiven, aber nach dessen verschiedenen Seiten, zu thun haben. Also was jene als Begriff des Wirklichen, ist diese als Existenz desselben. Beide sind unmittelbar unterschieden, aber zugleich eins, positiv und absolut. Es ist daher das alte Thema: unmittelbare Einheit eines ebenso unmittelbar vorausgesetzten Unterschiedes. Es ist dieselbe Methode, dieselbe Art und Weise des Philosophirens, nur daß der Vortrag der Offenbarungsphilosophie als auf ein gemischtes Publicum berechnet nicht bestimmt so erscheint, als früher Schellings Art war.

Wenn man sich nicht zur Hegelschen Philosophie erhebt und darin das Denken nicht als das, was es ist, als wirklich seiendes Denken erfaßt, so kann man die Hegelsche Logik und Philosophie

in diesem Sinne kritisiren und die vermeintlich leeren Kategorien Hegels nehmen wollen, um sie mit Schellings Inhalt zu erfüllen. Dies thun z. B. J. H. Fichte, Fischer, Weiße u. A. Ihr Philosophiren ist ein Gemisch von geborgtem Schellingschen Dogmatismus und Hegelschen entleerten Gedanken oder Formalismus. Von Hegel nehmen sie die Methode, von Schelling den Inhalt, und glauben dann sich über beide zu erheben. Schelling kann mit Recht gegen sie behaupten, daß sein Dogmatismus keiner fremden Form bedürfe, und Hegel, daß bei ihm Form und Inhalt eins seien. Die Hegelsche Philosophie muß die Formen desavouiren, die Fichte, Weiße u. A. für ihre Formen ausgeben, und die Schellingsche ihren so formirten Inhalt. Wenn sie die Hegelschen Formen zu bloßen Schemen degradirt haben, müssen sie sich freilich nach Stoff für sie umsehen. Sie können sich nicht mit demselben Recht, wie Schelling, auf eine apriorische Empirie berufen, sie sind viel mehr, als er, der Gefahr ausgesetzt, bei Ergänzung der Form durch Inhalt zu allem vermeinten Positiven greifen zu müssen. Sie bekleiden auch alle möglichen Thatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, des geschichtlich und religiös gegebenen Stoffes mit philosophischen Formen, und geben das für unerhörte Wahrheiten aus. Die apriorische Empirie Schellings dagegen kann weniger erfahren, sondern soll begriffen werden.

Zwei und vierzigste Vorlesung.

Schellings Ansicht von der Geschichte. — Der Mangel derselben gegen die Hegelschen Phänomenologie als die begriffene Geschichte. — Verhältniß der Schellingschen Philosophie zur Religion. — Mythus. — Symbol. — Strauß. — Uebertragung des christlichen Glaubens an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auf die Menschheit, auf die Gattung. — Strauß' Leben Jesu. — Dessen Stellung zur Phänomenologie. — Berechtigung der Kritik. —

Wir haben früher erkannt, wie besonders seit dem Anfange dieses Jahrhunderts alles die Richtung auf die Menschheit als solche, auf die Gattung nahm. Das Geschlecht ist der Herr, der über das Einzelne und Zufällige übergreift, und so seine Objectivität kund giebt. Es zeigt sich dies im wirklichen Leben, wie in der Philosophie. Der Geist der Menschheit strebte nämlich politisch über seine Realität, über die besonderen Völker Herr zu werden, welche aber gegen ihn als gegen ihre abstracte Macht reagirten. Denn der wahre Begriff der Gattung besteht in der Besonderung der Völker, in ihrer anerkannt freien Individualität. Wir fanden diese volksthümliche Reaction in der Wissenschaft besonders bei Fichte, indem er die Kantische Autonomie der Freiheit objectivirte. Bei ihm war diese Wendung vorzugsweise national und praktisch; Schelling sagt: „Alles Objectiv werden des Wissens geschieht durch das Handeln, welches sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt, von welchen das Allgemeinste der Staat ist, nach dem Urbilde der Ideenwelt geformt." Staat und Geschichte sind nach Schelling in relativer Beziehung zur Natur als dem Bewußtlosen. Die ersteren sind als der Gattung angehörig und des Wissens wegen Offenbarung. Die Momente oder Entwickelungsstufen derselben sind Schicksal, Natur und Vorsehung, aber so, daß was früher als Schicksal und Natur erschien, nachher als Vorsehung offenbar wird. Schelling gesteht jedoch ein, daß er nicht zu sagen wisse, wann diese Periode beginnen

menologie als der Wissenschaft des erscheinenden Wissens, der Geist an und für sich, welcher in der Religion dem Inhalte nach offenbar ist und in der Wissenschaft der Philosophie die dem Inhalt gemäße Form der Erkenntniß erarbeitet, welche in der Religion noch mangelt.

Gegen dies absolute Wissen bleibt Schelling auch in Betreff der Religion zurück. Er polemisirt gegen Kant, welcher darauf ausgehe, das Positive und Historische aus dem Christenthum zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Kant beabsichtige darin keine speculative Erkenntniß der christlichen Lehren, sondern habe dabei eine blos moralische Tendenz. Dagegen versucht Schelling eine historische Construction des Christenthums. Sehen wir daher, wie die Schellingsche Philosophie sich zur Religion überhaupt verhält. Schelling nimmt die Religion einerseits im Verhältniß zur Natur, wie sie die absolute Einheit oder die Gottheit unter Prädicaten der Natur darstellt, als enthalten in der reellen Welt; nach dieser Seite hin ist die Religion Mythologie. Die Mythen sind naturphilosophische Lehren, aber in der Form des Vorstellens, nicht des Denkens und Erkennens. Es ist daher Sache der Philosophie, das Philosophische in den Mythen*) zu erforschen. — Andererseits faßt Schelling die Religion im Verhältniß zum Geist, wie sie das Göttliche unter Prädicaten des letztern vorstellt; nach dieser Seite hin ist die Religion philosophisch oder vielmehr symbolisch. Der Inhalt der Religion ist also zwar philosophisch, nur nicht in der Form der Philosophie, sondern symbolisch, während die Naturreligion mythologisch ist. Die Philosophie muß die in den Symbolen enthaltenen Ideen nachweisen, und macht somit als Theologie einerseits die Naturreligion, folglich alle Mythen, andererseits die Geistesreligion, folg-

*) Die Mythologie ist auch nach Schellings neuster Offenbarungsphilosophie die natürliche Religion, wild wachsende, welche die geoffenbarte von selbst nach sich zieht. Beide stehen der Vernunftreligion im abstract philosophischem Sinne gegenüber, denn sie sind reale Formen der Religion: die Mythologie die erste Form, die Offenbarung die zweite. Erst diejenige philosophische Religion ist nach Schelling die wahre, die die Factoren aller Religion enthält und dadurch fähig ist, in der Mythologie und Offenbarung Wahrheit zu sehen, ohne ihn sie ihrer Eigenthümlichkeit aufzuheben.

lich alle Symbole zum Gegenstande ihrer Untersuchung. Mythen aber enthalten Vorstellungen, deren Inhalt bloße Endlichkeiten sind, und welche deshalb äußerlich anschaubar sind. Aber die Natur setzt den Geist voraus, sie ist Natur allein unter Voraussetzung des Geistes. Oder auch: die reale Welt, in der die Naturreligion ihre Stelle hat, bezieht sich auf die ideale Welt, und ist real nur in dieser Beziehung. Die Mythen und Bilder der Naturreligion haben deswegen eine, wenn auch noch so entfernte, Beziehung auf die Form der Religion des Geistes. Diese Beziehung ist in der Naturreligion auch ausgedrückt: denn sie enthält neben den Mythen auch Symbole; jene sind nur vorherrschend gegen diese, die nur als Mysterien erscheinen. Das Symbol enthält gleichfalls Vorstellungen, aber mit dem Unterschiede, daß der Inhalt symbolischer Vorstellungen keine bloße Endlichkeit ist, sondern ein mit dem Endlichen verknüpftes Unendliches. Die Verknüpfung aber ist blos äußerlich, und das Endliche ist nicht negirt. Nun ist nach Schelling das Symbol für die Idee dasselbe, was bei Kant für den Begriff das Schema ist. Das Symbol ist daher nach ihm eine nothwendige Bedingung für die Realität der Idee, und alle Darstellungen der Idee in der Schellingschen Philosophie sind symbolisch. Die Form der Religion, wie die der Philosophie, ist ihm durch Symbole bestimmt, und darin kommen Religion und Philosophie überein. — Daraus ergiebt sich das Verhältniß beider von selbst. Es ist ein äußeres Verhältniß, wie das Symbol eine blos äußere Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen ist *). Das Symbol kann nicht die Form der Philosophie sein, denn es drückt die Idee nicht wirklich aus, sondern weist blos auf sie hin; es bleibt ein Rest der Endlichkeit, der nicht überwunden wird, das Symbol erreicht die Idee nicht. Die Religion des Geistes hat nach Schelling ihre Stelle in der Ideenwelt, in welcher das Endliche vom Unendlichen aufgenommen ist, und dieses über jenes hinausreicht. Umgekehrt verhält es sich mit der Naturreligion. Wie die Natur den Geist, so setzt der Geist die Natur voraus, und daher findet ebenfalls Beziehung zwischen Geistes- und Naturreligion statt. Wie dieser nicht alle Sym-

*) Vergl. meine Schrift: Die Religion im innern Verhältniß zur Wissenschaft. Heidelberg 1822.

bole mangeln, so fehlen jener nicht alle Mythen. — Man kann nicht sagen, daß das Verhältniß der Schellingschen Philosophie zur christlichen Religion, indem sie diese Form als eine symbolische anerkennt, eine Accommodation sei. Die Schellingsche Philosophie setzt voraus, daß alle christliche Symbolen, die wenigen Mythen abgerechnet, auf die Idee, die absolute Einheit und Vernunft hinweisen, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach mit der Philosophie eins sei. Aber die Form dieser darf nicht durch das Symbol bestimmt werden, weil dieses die Idee nicht selbst zu ihrer Form hat. Die Schellingsche Philosophie erkennt die Religion nicht an und für sich, und erhebt ihre Vorstellungen nicht in den Begriff. Dazu gehört der Gedanke, daß dieser die Form sei, nicht das Symbol, als die der Idee unangemessene Form. Weil Schelling nicht zur Idee, zum Geiste kommt, hat er auch die Erkenntniß symbolisch auf das unmittelbare Zusammenleben mit der Natur zurückführen wollen *). Der Mensch habe in frühesten Zeiten unmittelbar in Einheit mit der Natur gelebt, und in sie die unmittelbare Einsicht gehabt, später sei die Trennung des Menschen von der Natur erfolgt, und diese ihm fremd geworden. Nun müsse der Geist auf langem Wege die verlorene Einsicht wieder gewinnen. Also: die Erkenntniß war unmittelbar vollkommen, nun ist sie unvollkommen; der Geist fing vollkommen mit der Erkenntniß an, d. h. mit unmittelbarem Wissen. Die unmittelbare Einheit mit der Natur ist aber nicht Erkenntniß, sondern Gefühl. Erkenntniß kommt erst mit der Vermittelung und Trennung des Menschen von der Natur, wodurch diese dem Geiste gegenständlich wird. Ist die Erkenntniß nicht eine vermittelte, so ist sie nicht durch den Geist selbst gesetzt, der doch nur das ist, wozu er sich selbst macht, das Durch-sich-selbst-Sein und Werden.

*) Nach der neuesten Offenbarungsphilosophie, in welcher Schelling seine alte Theorie vom Urbewußtsein des Menschengeschlechts mit seinem philosophischen Monotheismus in Zusammenhang bringt, stellt sich dies so: ursprünglich war der Mensch das Gott setzende Wesen, Gottesbewußtsein, gleichsam die in Gott verzückte Natur; aber dieser ursprüngliche Monotheismus war nicht der wahre, absolute, weil er sich als solchen noch nicht wußte. Darum war er die Möglichkeit des Polytheismus, welchen der wirkliche, sich selbst besitzende Monotheismus voraussetzt, um ihn auszuschließen.

Es kommt alles darauf an, den Geist als die absolute Idealität, als die Einheit von Transcendenz und Immanenz durch unendliche Selbstvermittelung zu erkennen. Erhebt man sich nicht mit Hegel zu dieser Höhe absoluter Idealität in der Erkenntniß, sondern fällt man, wie die linke Seite der Hegelschen Schule, auf die Immanenz zurück, und verwechselt das relativ substantielle Selbstbewußtsein mit dem absoluten, dem Geist, so ist es nur consequent zu behaupten, daß Gott im Menschen zum Bewußtsein komme, daß der Menschengeist Gott sei. Dabei kann man noch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behaupten und festhalten wollen, wie Strauß in der Christologie; aber diese Einheit ist dann nicht mehr die des Glaubens und der Kirche, noch ist sie eine Erkenntniß jener Einheit, sondern sie alterirt dieselbe. Strauß trägt die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, welche von der Kirche in Christo geglaubt wird, auf die Menschheit, auf die Gattung über. Diese soll der menschgewordene Gott sein, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, der unendliche Geist zur Endlichkeit entäußert, und der endliche Geist seiner Unendlichkeit sich erinnernd. Dieser Menschengeist oder vielmehr dessen Unendlichkeit ist darum noch nicht der wahre, oder der Geist der Wahrheit selbst, weil er als Gattung durch die besonderen Völker und Individuen, und vermittelst dieser zugleich durch die Natur vermittelt, nicht unendliche Selbstvermittelung ist. Strauß erhebt sich in der Erkenntniß des Geistes nicht vom Begriff zur Idee, er bleibt bei den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, nämlich: der Gattung der Völker und Individuen stehen, Bestimmungen, welche eben so viele Endlichkeiten sind, die sich erst in der Idee aufheben und unendlich werden.

Wenn man von vielen Seiten behauptet, daß Hegel den Weltgeist, den Menschengeist und den göttlichen, den absoluten Geist nicht unterscheide, sondern vielmehr abstract ihre Identität lehre, so ist das eine ganz irrige Meinung und Auffassung. Hegel soll von dem höchsten und absoluten Rechte, welches der Weltgeist über die besonderen Völker ausübe, reden, er soll ihn sogar ausdrücklich für die absolute Allgemeinheit selbst halten, dessen Thätigkeit sei, sich absolut zu wissen. So meint auch Strauß. Daraus folgert er, daß die Staaten, das beson-

bole mangeln, so fehlen jener nicht alle Mythen. — Man kann nicht sagen, daß das Verhältniß der Schellingschen Philosophie zur christlichen Religion, indem sie diese Form als eine symbolische anerkennt, eine Accommodation sei. Die Schellingsche Philosophie setzt voraus, daß alle christliche Symbolen, die wenigen Mythen abgerechnet, auf die Idee, die absolute Einheit und Vernunft hinweisen, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach mit der Philosophie eins sei. Aber die Form dieser darf nicht durch das Symbol bestimmt werden, weil dieses die Idee nicht selbst zu ihrer Form hat. Die Schellingsche Philosophie erkennt die Religion nicht an und für sich, und erhebt ihre Vorstellungen nicht in den Begriff. Dazu gehört der Gedanke, daß dieser die Form sei, nicht das Symbol, als die der Idee unangemessene Form. Weil Schelling nicht zur Idee, zum Geiste kommt, hat er auch die Erkenntniß symbolisch auf das unmittelbare Zusammenleben mit der Natur zurückführen wollen *). Der Mensch habe in frühesten Zeiten unmittelbar in Einheit mit der Natur gelebt, und in sie die unmittelbare Einsicht gehabt, später sei die Trennung des Menschen von der Natur erfolgt, und diese ihm fremd geworden. Nun müsse der Geist auf langem Wege die verlorene Einsicht wieder gewinnen. Also: die Erkenntniß war unmittelbar vollkommen, nun ist sie unvollkommen; der Geist fing vollkommen mit der Erkenntniß an, d. h. mit unmittelbarem Wissen. Die unmittelbare Einheit mit der Natur ist aber nicht Erkenntniß, sondern Gefühl. Erkenntniß kommt erst mit der Vermittelung und Trennung des Menschen von der Natur, wodurch diese dem Geiste gegenständlich wird. Ist die Erkenntniß nicht eine vermittelte, so ist sie nicht durch den Geist selbst gesetzt, der doch nur das ist, wozu er sich selbst macht, das Durch-sich-selbst-Sein und Werden.

*) Nach der neuesten Offenbarungsphilosophie, in welcher Schelling seine alte Theorie vom Urbewußtsein des Menschengeschlechts mit seinem philosophischen Monotheismus in Zusammenhang bringt, stellt sich dies so: ursprunglich war der Mensch das Gott setzende Wesen, Gottesbewußtsein, gleichsam die in Gott verzückte Natur; aber dieser ursprüngliche Monotheismus war nicht der wahre, absolute, weil er sich als solchen noch nicht wußte. Darum war er die Möglichkeit des Polytheismus, welchen der wirkliche, sich selbst besitzende Monotheismus voraussetzt, um ihn auszuschließen.

Es kommt alles darauf an, den Geist als die absolute Idealität, als die Einheit von Transcendenz und Immanenz durch unendliche Selbstvermittelung zu erkennen. Erhebt man sich nicht mit Hegel zu dieser Höhe absoluter Idealität in der Erkenntniß, sondern fällt man, wie die linke Seite der Hegelschen Schule, auf die Immanenz zurück, und verwechselt das relativ substantielle Selbstbewußtsein mit dem absoluten, dem Geist, so ist es nur consequent zu behaupten, daß Gott im Menschen zum Bewußtsein komme, daß der Menschengeist Gott sei. Dabei kann man noch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behaupten und festhalten wollen, wie Strauß in der Christologie; aber diese Einheit ist dann nicht mehr die des Glaubens und der Kirche, noch ist sie eine Erkenntniß jener Einheit, sondern sie alterirt dieselbe. Strauß trägt die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, welche von der Kirche in Christo geglaubt wird, auf die Menschheit, auf die Gattung über. Diese soll der menschgewordene Gott sein, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, der unendliche Geist zur Endlichkeit entäußert, und der endliche Geist seiner Unendlichkeit sich erinnernd. Dieser Menschengeist oder vielmehr dessen Unendlichkeit ist darum noch nicht der wahre, oder der Geist der Wahrheit selbst, weil er als Gattung durch die besonderen Völker und Individuen, und vermittelst dieser zugleich durch die Natur vermittelt, nicht unendliche Selbstvermittelung ist. Strauß erhebt sich in der Erkenntniß des Geistes nicht vom Begriff zur Idee, er bleibt bei den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, nämlich: der Gattung der Völker und Individuen stehen, Bestimmungen, welche eben so viele Endlichkeiten sind, die sich erst in der Idee aufheben und unendlich werden.

Wenn man von vielen Seiten behauptet, daß Hegel den Weltgeist, den Menschengeist und den göttlichen, den absoluten Geist nicht unterscheide, sondern vielmehr abstract ihre Identität lehre, so ist das eine ganz irrige Meinung und Auffassung. Hegel soll von dem höchsten und absoluten Rechte, welches der Weltgeist über die besonderen Völker ausübe, reden, er soll ihn sogar ausdrücklich für die absolute Allgemeinheit selbst halten, dessen Thätigkeit sei, sich absolut zu wissen. So meint auch Strauß. Daraus folgert er, daß die Staaten, das beson-

dere Concrete des absoluten Geistes seien, daß der Weltgeist gegen die besonderen Völker und Nationen die absolute Allgemeinheit ausmache. Unmöglich können die Staaten das Centrum des absoluten Geistes sein, weil sie blos relative Geister sind, welche deswegen den Trieb haben, über diese ihre relativen Schranken und damit über sich selbst zu Gott hinauszugehen. Ohne diese Erhebung über sich selbst ist der Menschengeist der profane Geist, ist er Gott, seinem Wesen, entfremdet und weiß sich nicht absolut allgemein. Sein Wissen wird erst dadurch absolut, daß Gott für ihn wird, daß er nicht sich selbst, den Menschengeist, sondern den göttlichen Geist als die Wahrheit seiner selbst weiß. Dadurch hebt sich die Bestimmtheit, die Schranke der Vermittelung auf, und hebt sich der Menschengeist selbst auf in dem göttlichen Geist, in welchem seine Bestimmungen nur aufgehoben, d. h. nicht mehr endliche Bestimmungen, sondern auf unendliche Weise enthalten sind. Die wesentliche wahre Natur des göttlichen Geistes ist Idealität und Unendlichkeit, während der Menschengeist noch endlich bestimmt, sich nicht selbst der unendliche Inhalt ist. Er wird dieser Inhalt und kommt zum Bewußtsein über denselben, aber nur dadurch, daß er sich durch sich selbst zum göttlichen Geiste erhebt und aufhebt. Darum seufzt alle Creatur, seufzen alle Völker und Menschen, nach Erlösung durch den Gottmenschen.

Es scheint auf den ersten Anblick, daß das Buch „das Leben Jesu von Strauß" *) aus der Hegelschen Philosophie über-

*) Die philosophische Idee im Leben Jesu von Strauß ist ein eclatantes Beispiel, wie Viele jetzt mit dem Verstande blos ringen, ohne ihn bewältigen zu können. Der Straußsche Rationalismus steht auf der Grenze zwischen Speculation und Reflexion; er ist eben so weit entfernt von dem alten Rationalismus, als er der speculativen Erkenntniß und Vernunft nahe ist. Es fehlt ihm zu dieser nur Eins, und doch ist dies Eins wieder Alles: der Lebenspuls speculativer Bewegung. Es stellt sich das leicht heraus, wenn man kurz bei ihm die Realität der göttlichen Idee im Menschen in Betracht zieht. Strauß läugnet die Menschwerdung Gottes nicht, aber er läugnet, daß diese Realität möglich sei in Einem Menschen. Das Reale ist ihm die ganze Menschheit, die ganze Gattung. „Es ist nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in Ein Exemplar auszuschütten, und gegen alle übrigen zu geizen." Damit erkennt er die Realität der Idee nur an in der Gattung, in ihrer nie geschlossenen Progression: die Idee des Gottmenschen ist ihm

haupt und besonders aus der Phänomenologie seinen Ursprung genommen habe. Denn der Hauptgedanke des Buches in philo-

---

eine objective Wahrheit, aber keine individuelle. „Auch ich glaube nicht blos einen idealen Christus: auch mir ist Christus eine objective Person: ich finde diese Person in der Gattung, in der Menschheit: die ganze Menschheit ist Christus. Christus ist daher mehr, als jeder einzelne Mensch, und von jedem einzelnen Subjecte verschieden, denn er ist die ganze Menschheit. Daß aber jene allgemeine Persönlichkeit Christi weder von Rationalisten noch von Supranaturalisten, noch von Philosophen eingesehen wird, das kommt daher, daß ihnen die Gattung nur Gattung ist: sie können sich nicht zu der Idee erheben, die Gattung selbst als Person, das Collectivum als Einheit anzusehen." Das Wahre hieran ist, daß die ganze Menschheit Christus sein soll, daß die Idee Christi erst mit der Vollendung des Menschengeschlechts verwirklicht wird, daß nicht blos dem Einzelnen Persönlichkeit zukomme, sondern auch dem Ganzen. Es fehlt aber an etwas Wesentlichem: an der Individualität und Subjectivität des Ganzen. Der Begriff der Persönlichkeit schließt die Individualität in sich, schließt sie nicht aus. So lange sich das Ganze, das Wesen in Einem Individuum nicht erschöpft, ist der Begriff der Persönlichkeit nicht erfaßt. Strauß kann sich ein vollkommenes Individuum nicht denken. Er kommt aus dem Widerstreit des Allgemeinen und des Einzelnen, der Gattung und des Individuums nicht heraus. Dies vermöchte er nur, wenn er das Allgemeine nicht blos als von ihm gedacht, sondern selbst als denkendes Subject nehmen würde. Denn dasselbe ist nicht blos allgemein, sondern allgemeines Subject, aber nicht blos Subject, nicht blos Individuum — dies ist freilich nicht vollkommen — sondern eben allgemeines, von dem Einzelnen unabhängig. In dieser allgemeinen Subjectivität, welche der Geist ist, ist der Widerspruch des Einzelnen und Allgemeinen gelöst. Das Individuum besonders, was der Gattung nicht gemäß ist, ist das natürliche Individuum. Das Individuum des Geistes ist anders zu fassen. Es wird nicht, wie das natürliche, in den Gattungsproceß hineingerissen, es ist eben kein Exemplar der Gattung, sondern ist die Gattung selbst, continuirlich individuell und universell. Zwar sagt Strauß: „der Geist ist Einer, er bleibt in den unterschiedenen Individuen und unter allem Wechsel derselben mit sich identisch, aber nur im Geschlechte. Hiermit ist auch die Subjectivität, das Wesen des Geistes erhalten: sie ist es eben, welche im Geschlecht als übergreifend sich erweist: aber sie ist eben als Subjectivität, nicht als Subject zu fassen, das heißt: sie ist nicht an das einzelne Subject, sondern an das Subject überhaupt, d. h. an das Geschlecht gebunden." Es ist richtig, der Geist ist einer; es ist wahr, das Geschlecht ist Subjectivität. Es mußte aber am Geiste von

sophischer Hinsicht ist, daß die christliche Religion und was der Person Christi Göttliches zugeschrieben wird, kein dem menschlichen Geiste Fremdes und Aeußeres, sondern in ihm wesentlich begründet und von ihm selbst hervorgebracht sei. In der christlichen Religion nämlich erkennt der Geist sich selbst und ist bei sich selbst, der Geist ist darin ein gegenwärtiger, die Idee hat darin Wirklichkeit. Nun wird nach Hegel die Idee nicht blos nothwendig von der Vernunft gefordert, sondern alles, was wirklich und wahr ist, das ist wirklich und wahr kraft der Idee. Er versöhnt das Wirkliche mit der Idee. Daraus folgert Strauß, daß die Idee allem immanent sei, der Natur und Geschichte, daß beide nach ewigen Gesetzen sich verhalten. Ist es nun wahr, daß Vernunft in der Natur und in der Geschichte ist, so ist es unvernünftig, sie aufheben zu wollen. Es wäre daher ebenfalls unvernünftig, unmittelbar in sie einzugreifen. Natur und Geschichte sind Manifestationen der Idee. Gott beschließt daher seine Wirksamkeit nach den Gesetzen derselben, denn er will sie, er wird nicht durch sie beengt, sie sind Vernunft von seiner Vernunft. Er will daher Natur und Geschichte nicht alteriren, das wäre gegen seine Weisheit und Allmacht. Dar-

---

Strauß festgehalten werden, und aus der Subjectivität müßte die Individualität folgen, die das Geschlecht nicht haben soll. Das Geschlecht soll kein einzelnes Subject, sondern Subject überhaupt sein, d. h. viele Subjecte, kein wirklich concretes Subject, sondern blos formelles. Strauß beruft sich auf die Worte in der Hegelschen Rechtsphilosophie: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substanzielle verwirklichenden Subjectivitäten." Hegel nennt diese Individuen an derselben Stelle aber „formelle Subjectivitäten", welchen „die substanzielle That des Weltgeistes verborgen, nicht Object und Zweck ist." Er unterscheidet von solchen formellen Subjectivitäten ausdrücklich die Person Christi als das sich selbst offenbare Subject, als das absolut concrete Individuum des Geschlechts, worin dieses sich realisirt habe (Werke II. S. 370 und XV. S. 113). Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur wird nach Hegel nur in Christo angeschaut, nicht in den formellen Subjecten, die an der Spitze der Weltbegebenheiten stehen — denn diese sind nicht das allgemeine Subject, weil nicht eins mit der Substanz.

Strauß kommt durch das Subject überhaupt zu dem sogenannten Cultus des Genius, indem er meint: „die Richtung der Zeit gehe dahin,

um erklärt Strauß sich gegen das Wunder, also auch dagegen, daß Christus unmittelbar in die Welt gekommen: und damit gegen das Historische, Factische in diesem Sinne. Denn er meint, die Wunder unterbrechen die Ordnung der Idee und Vernunft, unterbrechen die Entwickelung der Menschheit in der Geschichte. Diese habe sich alsdann nicht der Idee gemäß entwickeln können und wäre keine Manifestation der Idee mehr. Dies scheint besonders der Grund zu sein, warum er an die Stelle des Historischen den Mythus setzt. Was Strauß unter Mythus versteht, darüber herrschen die größten Verwirrungen; die ärgste ist die, als wenn Strauß die Existenz Christi überhaupt läugnete, als wenn nach ihm dies blos Sagen, Mährchen wären, nicht berechtigt im Geist. Nach Strauß ist Mythus eine Erzählung, die entweder unmittelbar oder mittelbar auf Christus geht, welcher aber nicht ein gewisses Factum ent-

---

die Offenbarung Gottes in allen den Geistern zu verehren, welche belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben." Ein solcher Genius ist ihm auch Christus, „wie der Mann auf der Vendome-Säule, oder der weimarische Olympier, wie Alexander, Sokrates, Copernikus, die die Menschheit vom Druck eines Räthsels, einer Unzugänglichkeit erlösen." Zwar unterscheidet er Christus von den anderen Genien, der Religionsstifter tritt ihm im Chor der Genien voran. Er ist der Zugführer der Genien. Zustimmend sagt Michelet: Christus wäre doch kein Dichter, kein Philosoph, kein Feldherr, und habe deshalb die Realität der Idee nicht nach allen Seiten vollbracht, sondern blos die Realität der bestimmten religiösen Idee. — Aber gerade dadurch, daß Christus kein Dichter, kein Philosoph, kein Kaiser und König, kein Generalfeldmarschall, überhaupt kein formelles Subject ist an der Spitze profaner Weltbegebenheiten, kein sogenannter berühmter Mann und historisches Subject in den endlichen Weltgeschichten befangen, sondern darüber hinaus das Aufgehobensein der Sub- und Objectivität des Menschenlebens, kein bloßer Mensch, sondern der Gottmensch, dadurch — allein ist er Christus. Er verhält sich nicht, wie jeder andere Lehrer, etwa ein Philosoph, von dessen Lehre es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Welt bewähre, welcher am Ende Mühe hat, für die wissenschaftliche Erkenntniß nur Wenige heranzubilden, sondern als der — Gottmensch weiß er seine Lehre, seine Sache unmittelbar als die allgemeine selbst, ohne Wissenschaft und Reflexion; denn ihm wird nicht offenbar, Er ist der offenbarende. —

spricht, sondern die Idee darstellt. Quellen des Mythus bei Strauß sind: die Messianischen Weissagungen und andere Stellen des Alten Testaments, dann der Eindruck, welchen Christus theils durch seine Reden, theils durch seine Handlungen auf die Juden machte, Thatsachen, welche aus der Messiasidee derselben flossen, und von ihnen in Wunder verwandelt wurden. Wie kam es aber, daß Christus die Gemüther der Menschen unmittelbar erfüllte und bewegte? Wie kamen diese dazu, solche Mythen zu bilden? Auf diese Frage hat Strauß weiter keine Antwort, als die Begeisterung entstand aus Christi Person und Leben, aus den Erwartungen des Messias. Strauß hätte die absolut reale Persönlichkeit Christi aus der Entwickelung des menschlichen Geistes in der Geschichte vor Christus begreifen sollen. Hätte er in der christlichen Vorzeit das Menschengeschlecht in Entzweiung mit Gott erkannt, und aus dem Triebe, diese Entfremdung Gottes und des Menschen aufzuheben, den Mythus abgeleitet, so würde er auf die real absolute Persönlichkeit gekommen sein. Denn gerade durch jene Entfremdung ist der Menschengeist in der Geschichte die Bewegung gewesen, aus seiner Allgemeinheit und Substanzialität heraus sich zu besondern und dann zu individualisiren, und so erst der Gottmensch zu werden, in welchem der Geist der Menschheit persönlich ist. Strauß kommt nicht zum Gottmenschen, zur substantiellen Individualität oder zur Persönlichkeit des Geschlechts in seiner Allgemeinheit.

Was aber die Berechtigung zur Kritik der heiligen Bücher betrifft, so liegt sie darin, daß die christliche Religion als Religion des Geistes zugleich in die Zeit eintritt. Nach dieser geschichtlichen Seite ist die Religion durch Tradition bedingt und hat, wie alle Geschichte, äußerliche Begebenheiten zum Inhalt, Geographisches, Chronologisches und dergleichen. Die Geschichte des Geistes ist als heilige Geschichte zugleich eine factisch überlieferte. Diese geschichtliche Seite nimmt der Geist in die Gegenwart und Gewißheit seiner selbst zurück. Was der Geschichte nach vergangen ist, das ist doch seiner ewigen Idee gegenwärtig. Steift man sich blos darauf, die heilige Geschichte als Geschichte anzuerkennen, so ist sie vergangen und nicht bleibend. Durch die Vergegenwärtigung des Gewesenen

wird es aber nicht blos erinnert und vorgestellt, sondern gedacht, und steht daher der freien Untersuchung offen. Der Geist hat also das Recht der Kritik und nimmt es sich, wo man es ihm nicht freiwillig zugesteht. Kann er nun in dem Gegebenen sich nicht selbst, nicht das Sein und Denken in dem Vergangenen erkennen, so beginnt er an der Ueberlieferung zu zweifeln, das äußerliche Geschehensein genügt ihm nicht, es muß ihm fortwährend innerlich geschehen; er kann und läßt es nur gelten, wenn es sich ihm auch innerlich bewährt. Die Gewißheit und Freiheit des Denkens auf die Person Christi angewendet, kann in der Kritik des äußerlichen Factums zu der Ansicht führen, daß die geschichtliche Realisirung der Idee in der Vorstellung der Anderen liege, nicht im Geiste selbst. Es soll nach Strauß in der schlechthinigen Geneigtheit der Welt liegen, jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer ausgezeichneten Erscheinung zu erblicken. Die Einheit wäre also nicht Christus, sondern unsere Vorstellung von ihm und unser Glauben an ihn, der Gottmensch wäre ein Product des Glaubens. Umgekehrt aber ist der Glaube ein Product der Erscheinung Christi, der diese Einheit ist und durch den die Anderen mit Gott eins werden. Das Bewußtsein Christi ist zwar an sich das Bewußtsein der Welt, aber dieses ist wirklich das Bewußtsein durch ihn. Es ist nicht ursprünglich Glaube der Welt, die geneigt ist, in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erblicken, sondern die Welt glaubt an ihn, weil er diese Einheit ist, weil diese das Sein und Denken ihrer selbst ist. Der Glaube ist Folge jener Einheit, sonst könnte jeder Andere den Glauben eben so gut bewirkt haben. Die Philosophie, ja der Glaube selbst muß aber die wissenschaftliche Tendenz der Straußischen Kritik, den positiven überlieferten Inhalt der Religion mit der freien Erkenntniß zu vermitteln, anerkennen. Es ist Trieb des Geistes und seiner Freiheit, was ihm Gegenstand ist, in die Gewißheit seiner selbst zu erheben.

Drei und vierzigste Vorlesung.

Bruno Bauer. — Feuerbach. — Marheineke. — Vatke. — Strauß' Glaubenslehre. —

Die Consequenz der sogenannten linken Seite der Hegelschen Schule, wird jetzt vielfach behauptet, werde nicht mehr von Strauß, sondern von Bruno Bauer, Feuerbach, Ruge u. A. repräsentirt, und diese soll sein, daß das menschliche Selbstbewußtsein schon für substanziell gehalten und ausgegeben wird; es wird zwar die Vermittelung behauptet, aber so, daß Gott nur im Menschen zum Bewußtsein komme, nur im Menschen sei und werde. Von Gott ohne den Menschen soll nicht mehr die Rede sein. Die Lehre von Gott, die Theologie sei Lehre von dem Menschen, sei Anthropologie *). Die Vorstellung ist: die göttliche Substanz ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Fragen wir also: was ist Gott? so erhalten wir zur Antwort: es giebt keinen Gott außer dem Selbst des Menschen. „Alles, was wir Gott nennen, geht unter und muß untergehen in dem Selbstbewußtsein. Sich selbst zu wissen, ist allein das Göttliche und Wahre; Gott zu wissen, wäre ein Anderes, und deshalb unwahr." Es hat den Schein, als wenn dies die Lehre Hegels wäre, welcher sagt, es komme darauf an, Gott nicht blos als Substanz, sondern eben so sehr als Subject zu wissen. Um dies zu erläutern, sagen wir wieder erstens: Gott ist die Einheit der Substanz und des Selbst's; er ist diese Einheit unmittelbar. Aber diese Satzform reicht nicht hin, um das Absolute auszudrücken. Wir sagen daher zweitens: Gott wird diese Ein-

*) Nach Marheineke und Vatke ist die Theologie die Wahrheit der Anthropologie. Dem Selbst des Menschen und der Freiheit soll damit nichts vergeben, sondern beides soll dadurch erst nach seiner Wahrheit erkannt werden.

heit nur durch Trennung, Vermittelung. Dies reicht ebenfalls nicht hin. Wir sagen daher drittens: Gott ist in Wahrheit diese Einheit nur als das Aufheben der Vermittelung. Wenden wir dies auf die Religion an, so giebt es freilich Religionen, in welchen Gott blos die Substanz ist, wie in der heidnischen Religion, wo er das Selbst nicht an ihm hat, sondern außer ihm, d. h. wo er nicht der sich selbst Wissende ist. Gott ist in dieser Religion mit sich entzweit, in der Vermittelung mit sich begriffen, und ist so der Grund, aus welchem er, denselben aufhebend, zur Einheit mit sich zurückkehrt. In allen anderen Religionen, als der christlichen, ist Gott die Substanz, von sich als Subject mehr oder weniger fern, aber die Entzweiung und Vermittelung hat ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, Gott als Substanz hebt es auf, blos Substanz und sich als Subject entfremdet zu sein. Es könnte scheinen, daß schon in der jüdischen Religion Gott das Selbst sei, aber er wird in dieser Religion als das Selbst, als der denkende und sich wissende, blos geglaubt; er weiß sich nicht selbst als Subject. In der christlichen Religion dagegen ist Gott nicht nur die Substanz, sondern in ihr hat sich die bloße Substanzialität Gottes zum Selbst aufgehoben. Dieses Selbst Gottes ist daher substanzielles Selbst, der Geist. So nothwendig die Vermittelung und Entzweiung Gottes, und damit die nicht christlichen Religionen, so nothwendig ist das Aufheben derselben, das Christenthum; dieses ist die Wahrheit der anderen Religionen, zu welcher dieselben über sich hinausgehen. Wie Gott als bloße Substanz mit sich entzweit ist, aber diese Entzweiung dadurch aufhebt, daß er eben so sehr Subject ist, so strebt auch, wie schon bemerkt worden, der menschliche Geist in der Weltgeschichte, seine Entzweiung und Entfremdung von dem göttlichen Geiste und damit seine Entzweiung mit sich selbst aufzuheben und sich mit seinem Wesen in Einheit zu bringen. Dies erreicht er eben in der Religion und näher in der christlichen Religion, worin Gott der Geist ist, nicht als Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft, auf welchen Stufen der menschliche Geist vielmehr mit sich entzweit bleibt, bis er als Selbst für anderes Selbst in der Religion der seiner selbstgewisse Geist wird. Das Sichselbstwissen ist hier blos das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein, nicht das Göttliche

und Wahre, nicht der Geist. Es ist bloße Einheit des Selbst mit sich auf verschiedenen Stufen des Bewußtseins; das wahre Wissen dagegen ist, daß das Selbst sich in Einheit mit Gott und anderem Selbst weiß, ist nicht das Sichselbstwissen des menschlichen Geistes, sondern das sich selbst in Anderem Wissen des göttlichen Geistes, das sich in Einheit Wissen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Man darf daher nicht sagen: das Selbst ist Gott, sondern das Selbst ist in Einheit mit Gott und anderem Selbst das göttliche.

Es kommt aber näher darauf an, wie diese Einheit gefaßt und begriffen wird. Hier ist sie das Aufgehobensein des Sichselbstwissens des menschlichen Geistes, denn dieser bleibt, nicht in Einheit mit seinem Wesen, mit sich entzweit. Feuerbach will auch die Einheit, aber hält an dem Sichselbstwissen fest. Nach Hegel ist die Einheit damit nicht erreicht. Jenes Sichselbstwissen ist das menschliche Selbstbewußtsein, es soll das göttliche und wahre sein. Es soll Gott nicht als ein Anderes wissen d. h. Gott ist nicht sein eigenes Selbstbewußtsein, sondern das Selbstbewußtsein Gottes ist der Mensch. Demnach weiß Gott sich nur als das menschliche Selbstbewußtsein, ist Gott selbstbewußte Substanz. Feuerbach faßt Gott blos im Menschen, nicht für sich, er setzt Gott blos in das menschliche Selbstbewußtsein. Gott kommt nur im Menschen zum Bewußtsein, der menschliche Geist erfaßt sich in seiner Entwickelung selbstbewußt, und so ist die Einheit desselben mit Gott vorhanden und gegenwärtig, ist Gott das Selbst, die Substanz das Subject, aber darum noch nicht wirklich der Geist, denn Gott fällt als ideale, selbstbewußte Substanz eben noch in die Erscheinung des menschlichen Selbstbewußtseins: das Sichselbstwissen als das Göttliche und Wahre kommt nicht über das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinaus. Dies wird nicht erkannt als mit dem Göttlichen entzweit, sondern es wird vielmehr seine Einheit mit demselben behauptet, während Hegel, um diese Einheit erst zu erreichen, über das Selbstbewußtsein zum Geiste hinausgeht. Gott bringt sich nach Feuerbach darum auch nicht für sich selbst hervor, sondern nur im Menschen, Gott ist in seiner Bethätigung an den Menschen gebunden. Nach Hegel dagegen producirt Gott frei sich selbst, ist Gott nicht Substanz, die Subject wird, sondern ist Gott ursprünglich Subject, nicht

blos Sein, was bewußtes Sein wird, sondern Sein ist durch unendliche Selbstvermittelung, welches als das Product seiner eigenen Thätigkeit sich beweist. Sonst wird Gott, das Absolute auf die Bethätigung des menschlichen Selbstbewußtseins in seiner geschichtlichen Entwickelung eingeschränkt, blos in seiner Relativität, nicht in seiner Absolutheit und deshalb nicht wirklich als Geist erfaßt. Oder Gott der Geist wird in seiner phänomenologischen Erscheinung auf der Stufe des Selbstbewußtseins fixirt, und damit das Absolute auf das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein, d. h. aber blos auf die zeitliche Erscheinung des Geistes bezogen. Das Absolute, das Göttliche und Wahre wäre demnach die natürliche und menschliche Erscheinung in ihrer Totalität. Feuerbach nennt das Empirie. Er sagt in einer These: „die Speculation ist nichts, als die wahre und universale Empirie." Einer der tiefsten und wahrsten Gedanken Hegels in der von ihm in der Geschichte der Philosophie, aber nur zufällig, bei Gelegenheit des Aristoteles geäußerte: „das Empirische in seiner Totalität ist das Speculative." Aber das Empirische in seiner Totalität ist nach Hegel nicht blos die natürliche und menschliche Erscheinung in ihrer äußerlichen Gesammtheit, sondern ihre negative Einheit und Allgemeinheit, der Geist als deren unendliche Idealität.

Das Princip des Christenthums ist der Geist, die Wahrheit: diese hat die christliche Religion mit der Wissenschaft der Philosophie gemein. Dies wird aber vielfach geläugnet; man sagt, das ganze christliche Fundament sei haltlos, sich widersprechend und vom Zweifel zerfressen, und dagegen wird die Wissenschaft als berechtigt hingestellt, deren Princip allein die Idee sei. Fragen wir aber: wo kommt die Wissenschaft her, wo ist die Quelle ihrer Bildung zu suchen, welche jetzt zu einem mächtigen Strome angewachsen ist? Niemand vermag es zu läugnen, daß die Wissenschaft geschichtlich mit der Entwickelung der christlichen Religion aufs innigste zusammenhängt. Wenn aber dem so ist, so ist sie die höchste Ausgeburt der christlichen Entwickelung selbst. Mit dem protestantischen Zweifel an der katholischen Autorität, mit der protestantischen Gewißheit ist besonders die Form des Geistes, welche das Selbstbewußtsein ist, in der Wissenschaft hervorgetreten. Die äußerlichen Nachweisungen und Beweise der historischen Wahrheiten des Christenthums können freilich allein nicht genügen; es bleibt

daher für die Rechtfertigung derselben die Philosophie, welche die Gewißheit in der denkenden Erkenntniß mit der Wahrheit vermittelt.

Die Philosophie darf darum nicht blos als Negation des christlichen Princips gefaßt werden, sondern vielmehr als die weiter entwickelte Form dieses Princips selbst *). Thut man das nicht, so kann man sich vorstellen, daß weil es Lehre der Philosophie sei, daß Inhalt und Form sich mit einander ändern, aber die Philosophie eine andere Form habe, als die Religion, diese auch einen andern Inhalt haben müsse. Man scheidet dann Religion und Philosophie nicht blos der Form nach, wie Hegel, sondern selbst dem Inhalt nach, und stellt Glauben und Wissen sich entgegen. In der Religion wird an die Wahrheit geglaubt, in der Weise des Gefühls, der Andacht, Empfindung, Vorstellung, also auf eine mehr unmittelbare Weise. In der Wissenschaft wird die Wahrheit erkannt und begriffen; also, schließt man, ändert sich mit der Form der Inhalt: die Wahrheit bleibt nicht dieselbe. Ja noch mehr! Da die erkannte Wahrheit eine andere ist, eine höhere, als die unmittelbar geglaubte in der Religion, haben die Erkennenden und Wissenden, die Philosophen gegen die Gläubigen die höhere Wahrheit, und damit die Wahrheit überhaupt voraus. So kann es zur Vorstellung einer Gemeinde der Wissenden kommen, die sich vorzugsweise oder wohl gar ausschließlich im Besitz der Wahrheit wähnen, indem das Erkennen allein zur Wahrheit führe.

---

*) Die Straußische Kritik der christlichen Glaubenslehre erklärt alle Versuche, das Christenthum und die Wissenschaft zu versöhnen, für unmöglich und vergeblich, anstatt die Höhe der philosophischen Wissenschaft als das Resultat der Entwickelung des Christenthums zu fassen, als seine Bewahrheitung durch den Gedanken und die Idee, nicht als seine Auflösung, sondern als seine Affirmation durch die Erkenntniß. Nach Strauß war die christliche Lehre, wie bereits angeführt, erst als einfach gläubige Vorstellung hervorgegangen aus dem persönlichen Einflusse Christi und den Zeitvorstellungen, die er vertrat; dann bildeten diese sich aus zum Dogma durch die Wissenschaft, und zuletzt drängte sich das Gefühl des darin liegenden Widerspruchs hervor und führte die Auflösung der Dogmen in speculative Begriffe herbei.

Dann machen alle Andere und noch mehr die Völker und Nationen keine wahre Gemeinde und Kirche aus, denn was sie glauben, ist ja nicht die Wahrheit als solche, die allein erkannt, nicht gefühlt, empfunden und geglaubt werden soll. Es ist alles Andere Imagination, und die Welt liegt im Argen und hat bei wachsender Bildung nichts als Thränen über ihr unverschuldetes Unglück. Ob nun aber das Wissen, welches jede andere Form des Geistes verschmäht, nicht selbst eine Imagination ist? Denn Denken ohne Gefühl und Empfindung ist leer und abstract: der Inhalt ist zuerst im Gefühl, und dieser empfundene Inhalt gewinnt dann die wahre Form. Da Gott der Geist, der Inhalt der Religion und der Wissenschaft ist, ist auch das wahre Wissen die Erkenntniß des religiösen Inhalts nicht als eines imaginären, sondern wahren; und diese Erkenntniß ist nur möglich, indem die Philosophie und Wissenschaft die wissende Form des Inhalts ist. Das bloße Wissen der Wahrheit, die keine andere Form derselben anerkennt, ist philosophischer Egoismus.

Diese Ansicht führt leicht zu der anderen, daß die Religion und Kirche der gegenwärtigen Bildung der Menschheit nicht gemäß und eine nur unvollkommene Form der Gesellschaft seien daß überhaupt die moderne Bildung im Gegensatz stehe gegen das historische Christenthum, welches nicht mehr als Princip des Lebens gelten dürfe. Die Kirche wird im Staate aufgelöst, der die vollkommen organische Einheit aller menschlichen Interessen und Kräfte und die schönste harmonischste Gliederung derselben sein soll. Alle und jede Religion ist und soll nichts Anderes sein, als das Product des Subjects, ein Reflex seiner unwahren Vorstellungen, seiner selbstgeschaffenen Illusionen. Das alles soll der gebildete Mensch fallen lassen, er soll sich an die natürliche und verständige Auffassung der Dinge wenden.

Vier und vierzigste Vorlesung.

Bruno Bauers Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als eines verfehlten Ausdrucks der menschlichen Persönlichkeit. — Feuerbachs Thesen. — Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach denselben eine Amphibolie. — Feuerbachs Kritik der Hegel'schen Philosophie. — Entgegnung. — Genesis des Wissens. — J. G. Fichte. — Weiße. — Ruge. — Schaller. —

Wenn Gott im Menschengeist die Wahrheit sein soll, Gott nicht die Idealität der Endlichkeit ist, sondern mit derselben behaftet bleibt; und wenn Strauß, wie bemerkt, dabei noch an der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Sinne des Glaubens und der Kirche festhalten will: so ist dies nicht consequent. Wird Gott nur im Menschen seiner bewußt, so ist der menschliche Geist das Selbstbewußtsein Gottes. Der Glaube und die Religion und damit die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur entspringt dann rein nur aus dem menschlichen Selbstbewußtsein und muß auf dieses zurückgeführt werden. Dieses ist die Forderung Feuerbachs und Bruno Bauers, indem sie die Religion „humanisiren" wollen, und das Ende und Ziel derselben im Bewußtsein der menschlichen Natur finden. Sie machen Strauß den Vorwurf, er habe die Religion noch nicht in das menschliche Selbstbewußtsein gesetzt, er habe die Religion blos dergestalt erklärt, daß das Sichwissen Gottes sein Selbstbewußtsein im Menschen sei. Damit sei nur das Wesen der Religion wiederholt, und die Entfremdung des Selbstbewußtseins, aber nicht die Religion selbst erklärt. Wir sahen, wenn gleich Strauß noch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur annahm, so behauptete er aber, daß das göttliche Leben sich nicht in Einem Individuum und nicht in individueller Weise rein als solches darstellen könne. Mit der Annahme des Glaubensinhalts löste er deshalb zugleich die kirchliche Fassung auf. Bruno Bauer ist damit noch nicht zufrieden. Man hat ihn deshalb den „gamin" unter den Theologen, den „Antitheologen" genannt. Der Glau-

bensinhalt der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur soll nicht blos als Widerspruch gegen das Wesen und Leben Gottes gefaßt werden, sondern auch als ein Verstoß gegen das Wesen des Menschen, als ein falscher und verfehlter Austruck der menschlichen Natur und Persönlichkeit. Das heißt: der Mensch ist die wahre Persönlichkeit, und der Glaube der Kirche nichts weiter, als der Mensch selbst, welcher darin sein Wesen anschaut, und sich selbst schildert. Nicht genug, daß man die Religion als die Entfremdung des Selbstbewußtseins erkennt, diese Entfremdung selbst bedarf noch einer Erklärung; sie wird erst erkannt, wenn sie nicht mehr im Selbstbewußtsein Gottes, sondern im Selbstbewußtsein des Menschen sich real erweist.

Bruno Bauer und Feuerbach fehlen darin gemeinschaftlich, daß sie das menschliche Selbstbewußtsein in dem angegebenen Sinne für vollendet, für göttlich und wahr, für absolut halten. Ist die Religion und ihr Inhalt bloße Entfremdung des menschlichen Geistes, so ist sie ein Erzeugniß des Selbstbewußtseins, dieses ist ihr Ursprung und Quelle. Das menschliche Selbstbewußtsein ist hier freilich nicht das bloße Selbst, das von der göttlichen Substanz unerfüllte, es ist vielmehr das Selbstbewußtsein derselben. Die göttliche Substanz weiß sich nur nicht ohne dieses, und soll sich ohne dasselbe nicht wissen können. Freilich, wenn das Wissen Gottes auf das menschliche Selbstbewußtsein eingeschränkt wird, wenn Gott sich von demselben nicht unabhängig und frei weiß, fällt der Glaube und die Religion in das Selbstbewußtsein des Menschen, nicht in den Geist der Wahrheit an und für sich. Soll nun zwar Gott in der Religion sich nicht wissen als das Selbstbewußtsein seiner selbst, sondern als das menschliche Selbstbewußtsein, so ist doch immer Gott das menschliche Selbstbewußtsein in der Religion, nicht dieses ohne Gott, oder gar Gott selbst, das von der göttlichen Substanz unerfüllte menschliche Selbstbewußtsein Gott selbst, wie man Bruno Bauer und Feuerbach verstanden, und sie in diesem Sinne spöttisch angesungen hat:

„O großer Gott, wie klein, wie selbstvergessen,
Ist doch ein Gott, der trinken muß und essen!
Wie schwach sind starke Geister und vermessen,
Wenn sie ihr Selbst der Gottheit gleich ermessen!
Statt dem: Herr Gott dich loben wir dort Oben!
Hört man: „mich Gott, mich lobe ich!" sie toben."

Nach Feuerbach ist das Bewußtsein Gottes das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes des Menschen Selbsterkenntniß. „Erkenne dich selbst, so erkennst du Gott": das ist die Forderung Feuerbachs. Man kann einerseits vom Menschen nicht groß genug denken, aber man kann andererseits vom Menschen zu groß denken. Feuerbach führt aus: daß in der Religion dem Menschen sein eigenes Wesen gegenständlich sei, aber der Mensch nicht wisse, daß er nur das seinige anschaue. Feuerbach will nicht, daß das Wesen des Menschen ein blos jenseitiges Wesen, das das Uebersinnliche und Ewige in der Religion Geschenk eines dem Menschen äußeren Gottes sei. Er fordert, daß der Mensch in der Religion sich zu seinem Wesen verhalten soll, aber er verwechselt das Wesen des Menschen mit dem Menschen selbst: er irrt, daß die Religion blos in das menschliche Selbstbewußtsein falle. Man sagt fast allgemein: das ist nur die Consequenz der Hegelschen Philosophie und in ihrem Sinne fortgedacht. Es sind aber, wie schon früher erinnert, in dieser Philosophie zwei Formen zu unterscheiden, die abstracte und die absolute oder die der speculativen Synthese. Zu der ersteren gehört das Selbstbewußtsein, sofern der menschliche Geist nicht das göttliche, sondern das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist. Das bloße Selbstbewußtsein kann daher nicht das Wissen des göttlichen Geistes, des Wesens des menschlichen Geistes sein. Die Religion gehört dem Geiste an, und in der Philosophie ist die Form des Geistes die absolute, welche aber die abstracte in sich schließt. Bruno Bauer und Feuerbach bleiben in der Erkenntniß bei der letzteren stehen, und ziehen den absoluten Inhalt blos äußerlich in sie hinein. Es gehören beide Formen, die abstracte und absolute, aber in ihrer lebendigen Ineinanderbewegung, zur wahren Erkenntniß, während jene über die blos abstracte Form nicht hinaus kommen. Daß sie solche Erkenntniß für die Consequenz der Hegelschen Philosophie ausgeben und daß viele Aussprüche Hegels wirklich so gedeutet werden können, rührt daher, daß das Selbstbewußtsein mit zur absoluten Form des Geistes nothwendig gehört. Wegen dieser lebendigen Einheit und Vermittelung der abstracten Form mit der absoluten bei Hegel ist das menschliche Selbstbewußtsein noch nicht das göttliche, sondern wird es erst dadurch, daß es in der Religion in Einheit mit seinem Wesen, aber nicht dieses selbst ist.

Der Inhalt des menschlichen Geistes als solchen ist nicht die Religion, wie Feuerbach meint, sondern die Natur und das Menschenleben; Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins wird die Religion erst, wenn der Mensch über die Natur und über sich selbst zu Gott hinausgeht. Diese Einheit und Gemeinschaft der Welt und des menschlichen Geistes mit Gott durch continuirliche Schöpfung und Durchdringung ist der Geist. Erst im Geist sind die natürlichen Dinge eins mit dem Gedanken und ist das Wesen eins mit dem Selbstbewußtsein. Der göttliche Geist ist das sich mit der Natur und dem menschlichen Geiste zusammenschließende Wesen, wobei jener nicht passiv ist, sondern thätig mitwirkt, aber sich nicht allein mit sich, sondern mit Gott, seinem Wesen, durch gegenseitige Entäußerung zusammenschließt. Dieser Schluß ist keine Identität, wie Feuerbach will, sondern Idealität. Gott oder das Sichselbstwissen Gottes ist nicht ein bloßer Act des menschlichen Selbstbewußtseins, er ist nicht blos geschichtliche Entwickelung und Proceß, und so erst der Geist, sondern er ist Geist auch ohne diese Geschichte. Gott ist nicht blos die ideale Substanz, so daß er erst im Menschengeist zu seiner bewußten Bethätigung gelangte, und daher nicht ursprünglich Selbstbewußtsein wäre, sondern welcher sich als Sein hervorbringt, und als diese Thätigkeit Geist ist. Nach Feuerbach ist Gott blos jene Substanz und wird wissend im Menschen. Wird aber Gott so gefaßt, nicht ursprünglich als Geist, so wird er auf die bloße Erscheinung des Geistes in der Geschichte eingeschränkt. Dagegen ist Gott vor aller Natur und Geschichte selbstbewußter Geist, und ist als das absolut Ursprüngliche vor der Welt anzuerkennen.

Das Gesammtresultat in Betreff der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist, daß sie die unterschiedslose Identität sein soll. „Das Wesen der christlichen Religion ist in Wahrheit das menschliche, im Bewußtsein der Christen aber ein anderes, ein nicht menschliches. Christus soll Mensch und wieder nicht Mensch sein; er ist eine Amphibolie.“ Also die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, d. h. der Geist ist nur Amphibolie, Christus nur Mensch. Feuerbach sagt in der letzten seiner „vorläufigen Thesen“: „Die christliche Religion hat den Namen des Menschen mit dem Namen Gottes in dem Einen Namen des Gottmenschen verbunden — den Namen des Menschen also zu

einem Attribut des höchsten Wesens erheben. Die neue Philosophie hat der Wahrheit gemäß dieses Attribut zur Substanz, das Prädicat zum Subject gemacht — die neue Philosophie ist die realisirte Idee — die Wahrheit des Christenthums. Aber eben, weil sie das Wesen des Christenthums in sich hat, giebt sie den Namen des Christenthums auf. Das Christenthum hat die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit ausgesprochen. Die widerspruchslose, reine, unverfälschte Wahrheit ist eine neue Wahrheit — eine neue autonomische That der Menschheit." Es ist hier nicht die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch unendliche Vermittelung ausgesprochen, sondern der Mensch ist hier die göttliche Substanz, d. h. abstract identisch, widerspruchslos, und dies soll die realisirte Idee des Christenthums sein. Dann wäre das Ziel des Christenthums nicht der Geist an und für sich gewesen, sondern das menschliche Selbstbewußtsein, wie es in der Geschichte sich als die Substanz, als den sich wissenden Gott erfaßt. Verhielte es sich so, so gäbe es in dieser empirischen Totalität der Natur und Geschichte keine höhere gegenwärtige Wirklichkeit, als das menschliche Selbstbewußtsein. Dieses wäre das Absolute und Wahre, da doch das Wesen und Ziel des Christenthums ist, daß an jene empirische Einheit und Totalität, an die blos räumliche und zeitliche Wirklichkeit nicht als an die absolute Wirklichkeit geglaubt wird. Diese ist vielmehr der göttliche Geist: für das Christenthum ist Gott der Geist, nicht das Natursein und das Selbstbewußtsein.

In demselben Sinne, wie das Christenthum, wird von Feuerbach auch die Hegelsche Philosophie behandelt. Wie jenes, so soll auch diese den Menschen sich ihm selbst entfremden, das Wesen der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen setzen. Zwar soll sie wieder einigen, was sie trennt, jedoch auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise. Es fehle ihr daher unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit. Das Hegelsche System soll auf lauter solchen Abstractionsacten beruhen. So meint Feuerbach: daß in der Hegelschen Logik Alles zweimal vorkomme: als Object der Logik und als Object der Natur und Geistesphilosophie; — das Wesen der Hegelschen Logik sei das Wesen der Natur und des Menschen, aber ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch. Der

Unterschied ist aber anders zu fassen, als so idem per idem. In der Logik sind die Bestimmungen in einander, in der Natur sind sie außer einander, im Geist sind sie beides in Einem. Das Object der Logik ist als Object der Natur ein Anderes, und als Object des Geistes wieder ein Anderes. Feuerbach meint: das Wesen der Hegelschen Logik sei transcendentes Denken, Denken des Menschen außer den Menschen gesetzt; der absolute Geist bei Hegel nichts Anderes, als der abstracte, von sich selbst abgesonderte menschliche Geist — der Geist der Kunst, Religion und Philosophie. Aber die Kunst könne nicht von der menschlichen Empfindung und Anschauung, die Religion nicht von dem Gemüth und der Phantasie, die Philosophie nicht vom Denken getrennt werden, kurz man vermöge nicht, den absoluten Geist vom subjecten Geist oder dem Wesen des Menschen abzusondern, ohne sich den absoluten Geist als einen andern, vom menschlichen Wesen unterschiedenen, d. h. als ein außer uns existirendes Gespenst unserer eigenen Phantasie vorzuspiegeln. Hegel soll das Selbstbewußtsein zum Attribut der Substanz machen; man müsse aber die Sache umkehren und das Prädicat zum Subject, und dieses zum Object, zum Princip machen, um die Wahrheit zu haben. — Alles, sagt Feuerbach, stecke in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, mit seinem Gegensatz. Noch keine Philosophie habe ihren Anhängern das Verständniß so erleichtert, als die neueste, noch keine habe auch leichtere Arbeit gehabt, um sich über die anderen Philosophien hinwegzuschwingen! Man kehre die Hegelsche Philosophie um — so habe man sich auf den Standpunkt der neuesten Philosophie erhoben. — Also wenn wir alles Objective und Absolute in der Hegelschen Philosophie subjectiv machen, haben wir das Wesen — und des Pudels Kern ist daher Subjectivismus. Gerade dieser Subjectivismus ist das Abstracte.; diese sogenannte neueste Philosophie läßt die absolute Form in der abstracten aufgehen. In der Hegelschen Philosophie ist diese subjective Form eben so sehr, aber auch, wie gesagt, die absolute — nicht blos die Form des Selbstbewußtseins, sondern auch des Geistes, während hier unmittelbar die abstracte Form, die man vermeintlich als concret faßt, Alles in Allem sein soll. Feuerbach sieht das, was bei Hegel absolut und objectiv ist, als abstract an, als vom

Subjectiven und Endlichen abstrahirt und losgetrennt, und betrachtet dies als das Wirkliche. Er sagt geradezu: „Die Metaphysik oder Logik ist nur dann eine reelle, immanente Wissenschaft, wenn sie nicht vom subjectiven Geiste abgetrennt wird." Das Endliche ist ihm das Wirkliche und Wahre, er setzt das Unendliche in das Endliche, erkennt das Endliche als das nicht Endliche, Unendliche, aber nicht in concreter Idealität, sondern äußerlich. Er meint, daß bei Hegel das Endliche blos die Negation des Unendlichen und dieses die Negation des Endlichen, anstatt dessen Affirmation sei.

Hegel soll die Dinge zu bloßen Gedanken machen, soll die Objecte nur als Prädicate des sich selbst denkenden Gedankens denken, soll nicht zum Sein als Sein, zum freien, selbstständigen, in sich selber glücklichen Sein kommen. Die Natur, von der Idee gesetzt, soll der entäußerte realisirte Gedanke, das Reale sein; als das Wahre in diesem Realen gelte wieder bei Hegel der Gedanke, der das Prädicat des Realen abstreife. — Aber erstens ist nach Hegel die Natur nicht von der Idee, sondern vom Geist gesetzt, und zweitens ist die Natur das Nicht-Reale, nicht das Reale, welches vielmehr der Geist ist. Nach Feuerbach soll der Anfang der Philosophie das Endliche, Bestimmte, das Wirkliche sein, in dem Sinne, daß die wirkliche Qualität der gedachten vorhergehe. „Ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität; dem Denken geht das Leiden vorher." Die Speculation ist also auch hiernach, wie wir schon früher gesehen, nichts, als universelle Empirie, das Empirische in seiner Gesammtheit. Wir haben demnach als das Wahre einerseits den Subjectivismus, andererseits den Empirismus, und können daher das Ganze „subjective Empirie" nennen. Philosophie ist so die Erkenntniß dessen, was ist; das Sein, womit die Philosophie anfängt, kann nicht vom Bewußtsein und dieses nicht vom Sein abgetrennt werden. Das Sein ist nicht aus dem Denken, sondern das Denken aus dem Sein, das Sein ist aus sich und durch sich, weil nur das Sein seinen Grund in sich hat, weil es ist und das Nichtsein gar nicht oder Nichts ist!? „Die Metaphysik oder Logik", sagt Feuerbach, „ist die esoterische Psychologie. Welche Willkühr, welche Gewaltthat, die Qualität für sich, die Empfindung für sich zu betrachten, beide in besondere Wissenschaften entzwei zu rei-

ßen, als wäre die Qualität etwas ohne Empfindung, die Empfindung ohne Qualität." Das ist jedoch bloße Psychologie, keine esoterische, keine psychologische Metaphysik. Die Metaphysik vom subjectiven Geiste nicht abgetrennt, die esoterische Psychologie ist die Genesis des Wissens *). Feuerbach sagt fer-

*) Siehe meine Schrift: Die Genesis des Wissens. — J. H. Fichte, Weiße u. A. behaupten, Schelling habe in der Realphilosophie denselben Fortschritt gethan, den sie innerhalb der Metaphysik gemacht haben wollen, den von der göttlichen Immanenz zur Transcendenz. Schelling erkenne zwar den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; aber die Idee einer Metaphysik nach Kant wiederhergestellt und sie für immer in den Umkreis der philosophischen Wissenschaft wieder eingeführt zu haben, sei Hegels eigenthümliche und große Erfindung. Schelling habe weder aufbewahrt, noch widerlegt, was bei Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten sei. Es habe sich jedoch herausgestellt, daß auch in Hegel ein Element nicht völlig aufbewahrt sei, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: die Rücksicht auf eine die Metaphysik selbst erst möglich machende und vorbegründende Erkenntnißlehre: eine vom erkennenden Subject ausgehende regressive Wissenschaft. — Es ist erstens verkehrt, die Hegelsche Erfindung blos auf die Metaphysik einschränken zu wollen; und zweitens zu meinen, in Hegel sei nicht das Element aufbewahrt, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: eine die Metaphysik erst möglich machende, vorbegründende Erkenntnißlehre. Diese ist bei Hegel die Phänomenologie. Die Phänomenologie ist aber nicht, wie die Kantische Kritik, eine Kritik des bloßen Bewußtseins; sie ist mehr, sie enthält jene Kritik zugleich in sich aufbewahrt. Die Phänomenologie geht freilich von dem Gegensatze des Bewußtseins aus, nicht, wie die Kantische Kritik, von vorausgesetzten psychologischen Bestimmungen, welche dann auf die Stufe des Bewußtseins zurücksinkt; und wenn man das an der Phänomenologie vermißt, so vermißt man gerade das Mangelhafte der Kantischen Erkenntnißlehre. — Fängt nun jene vorbereitende Wissenschaft, wie z. B. bei J. H. Fichte mit dem erkennenden Subjecte an, im Kantischen psychologischen Sinne, so müßte sie vor Allem den genannten Mangel, den Rückfall der Kantischen Erkenntniß in das bloße Bewußtsein vermeiden. Dennoch begeht sie denselben Fehler. Wenn man will, daß die Erkenntniß aus dem Ungenüge mit sich des auf seine äußerste Spitze hinaufgetriebenen Princips der Reflexion hervorgehen soll — wo fände sich das mehr, als in der Phänomenologie? Was für ein Stückwerk dagegen sind die genannten Versuche von Erkenntnißlehren, die einen Rest der Erkenntniß übrig lassend nicht zum Geiste hindurchdringen. Die Phänomenologie ist

ner: „Wie die Realität der Empfindung die Qualität und umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität ist, so ist auch das Sein d[illegible]

---

nicht bloße Kritik des Bewußtseins, wie die Kantische, sondern d[illegible] Selbstbewußtseins und der Vernunft. Der Mangel ist nur, daß [illegible] noch nicht Kritik des Geistes selbst ist. Freilich muß insofern von dem erkennenden Subject angefangen, aber dann auch an demselben fest[illegible]halten, es muß, um nicht in jenen Fehler zu fallen, psychologisch [illegible]gegangen werden. Sonst kommt man wieder auf den Gegensatz [illegible] Gegenstand und Bewußtsein zurück, welcher in der Genesis des Wissens aufgelöst ist. Dieser aufgelöste Gegensatz von Subject und Object [illegible] nun freilich das Resultat der Phänomenologie, und derselbe der [illegible] der Logik. Aber daß dies der logische Anfang sein soll, ist [illegible] der Fehler. Man kann insofern, aber auch nur insofern, sagen, daß Hegel die Kritik der Erkenntniß, welche Kant angefangen, nicht [illegible]endet habe. Die reale Idealität des Geistes nämlich, jener aufge[illegible] Unterschied, der Geist, der sich in seiner Unmittelbarkeit als allen In[illegible]halt weiß, ist das denkende Subject, nicht die logische Kategorie, das reine reale Denken. Das Resultat der Phänomenologie ist nicht, [illegible] Hegel meint, die reine Form, die Kategorie des objectiven Denken[illegible] sondern die Erkenntnißform des denkenden Subjects: nicht die [illegible] sondern die Genesis des Wissens. Hegel fehlte darin, daß er, nachdem er in der Phänomenologie zum absoluten Wissen vorgedrungen war, dasselbe zum Anfangspunkt der Logik nahm. Die Genesis des Wissens hat sowohl die Kantische Kritik zur Voraussetzung, als die Hegelsche Phänomenologie, sofern ihr Inhalt die reale Idealität des Geistes ist. Erkennt man das nicht, wie J. H. Fichte und Weiße, wie letzterer in seiner vermeintlich wissenschaftlichen Kritik derselben, so kann man [illegible] als ein Erkennen des blos Subjectiven ansehen, da sie doch Erkenntniß der Wahrheit aus dem denkenden Subjecte ist. Gegen diese haben Ruge und Schaller den rechten Gesichtspunkt getroffen, wenn sie dieselbe nicht als eine blos subjective Idealität, sondern als eine reale, dem Geist gemäße gefaßt haben. Jene blos subjective Idealität fällt in die Kantische und Fichtesche Philosophie, und soll die reale blos sein, ist dieselbe nicht, sie wird nicht gewußt, sondern blos geglaubt. Theorie und Praxis fallen noch aus einander, und das Streben nach ihrer Einheit wird nicht erreicht. In der Genesis des Wissens ist wegen der realen Idealität des Geistes Theorie und Praxis eins. Man kann dies Wissen deshalb „gewolltes Wissen" nennen, aber nicht in dem subjectiven Sinne Schellings, und eben so wenig im Sinne Feuerbachs, insofern das Wissen bei ihm nicht über das Selbstbewußtsein zum Geiste hinausgeht. Die Genesis des Wissens kennt kein Wissen, welches nicht zugleich That ist.

Realität des Bewußtseins, aber eben so umgekehrt das Bewußtsein die Realität des Seins — das Bewußtsein ist das wirkliche Sein. Die reelle Einheit von Geist und Natur ist nur das Bewußtsein." Nur aus dem Bestimmtsein vom Gegenstande, aus der Passion, erzeugt sich die wahre Philosophie. Die Anschauung giebt nur das mit der Existenz unmittelbar identische, das Denken das durch die Unterscheidung, die Absonderung von der Existenz vermittelte Wesen: nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit. — Indem die Natur das von der Existenz ununterschiedene Wesen ist, ist der Mensch das von der Existenz sich unterscheidende Wesen: erstere ist der Grund des letzteren, und daher die Natur der Grund des Menschen. „Schaut die Natur, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor Augen!" — Dadurch, sagte man, werde gerade das wieder aufgeopfert, worauf die Bedeutung des Hegelschen Systems beruhe, die Befreiung der reinen Denkbestimmungen von ihrer Einhüllung in die Form der sinnlichen Vorstellung, die Loslösung der Kategorien von der Materiatur des empirischen Bewußtseins, und werde selbst eine wahrhaft wissenschaftliche Empirie, auf die Feuerbach doch so ernstlich dringe, und welche wesentlich auf einer Untersuchung und Kritik der Denkbestimmungen beruhe, unmöglich gemacht.

Wenn Feuerbach meint, daß die Hegelsche Philosophie über Existenz ohne Zeit speculire, über Dasein ohne Dauer, über Qualität ohne Empfindung, über das Wesen ohne das Wesen, über das Leben ohne das Leben, daß diese Philosophie deshalb einseitig sei und die Empirie zu ihrem Gegensatz habe, so ist das falsch — denn die Empirie ist in dieser Speculation inbegriffen. Die reelle Einheit von Denken und Sein ist nicht das Bewußtsein, dieses ist blos die erscheinende Einheit von beiden, die reelle Idealität ist der Geist. Das Absolute kann nach jener Ansicht, wie sich gezeigt, blos das Empirische in seiner Totalität sein, das Endliche in der Gesammtheit, wie Feuerbach sagt: „daß nur ein sich zeitlich entfaltendes Wesen, ein wahres, ein wirkliches, ein absolutes Wesen sei." Ein zeitlich sich entfaltendes Wesen ist jedoch eben nur ein zeitliches, blos erscheinendes Wesen. Aus dieser vermeintlichen Wirklichkeit

des absoluten Wesens, aus der Annahme desselben als einer zeitlich sich entfaltenden, als einer der Zeit nach aus einander fallenden endlichen Wirklichkeit als der absoluten, erklärt sich die Polemik gegen Hegel, der dies Wesen für kein absolutes hält. Es ist in der That dieselbe Schellingsche Polemik gegen Hegel, nur von einer andern Seite. Nach Schelling geht auch das Sein dem Denken vorher, nach Feuerbach ist ebenfalls das Denken aus dem Sein, statt im Denken von Anfang an. Dadurch wird Beiden das logische Denken eine Abstraction, was es nicht ist. Denn es ist ursprünglich Sein, es bringt sich als Sein hervor, während das Sein, womit Feuerbach anfängt, bloße Existenz ist, aus der das Denken wird, und darum nicht als solches ist. Das Sein und das Denken soll zwar vereinigt und die das Wahre sein, aber diese Einheit ist nicht ursprünglich, sondern das Ursprüngliche ist das Sein, welches sich nicht producirt sondern ist, dem die sie producirende Negativität fehlt.

Um auf den Glauben zurückzukommen, so sagt Feuerbach: „Der Glaube an die Existenz Gottes ist der Glaube an eine besondere, von der Existenz des Menschen und der Natur unterschiedene Existenz." „Der Gläubige setzt die Offenbarung dem menschlichen Meinen und Wissen entgegen." „Die Offenbarung beweist nur, daß der Unterschied der menschlichen und göttlichen Vernunft illusorisch, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist." Damit ist die unterschiedslose Einheit des Menschen mit seinem Wesen ausgesprochen. Bei Hegel, sagt man, bleibe der Schein stehen, als sei Gott ein objectives Subject und das Denken ein Denken zweier Subjecte. Ferner Strauß habe nur den Schein des persönlichen Gottes aufgehoben, es bleibe noch in dem Ausdruck, dessen er sich bediene: „Gott ist nicht Person, sondern die Allpersönlichkeit," welcher doch nur das Substanzialitätsverhältniß ausdrücken soll, der Schein eines theologischen Gottes. Erst Feuerbach hebe diesen Schein und jede Illusion auf, in dem er den Beweis führe, daß die Religion nichts Anderes als das Wesen des Menschen zum Inhalt habe, indem er die Philosophie also mit der Wesenseinheit beim Wort nehme. Sei das Wesen Eins, das Wissen und der Geist nur Einer, so sei die einfache oder die doppelte Existenz in den unterschiedenen Subjecten keine Verdoppelung des Wesens als

solchen, sondern diese Endlichkeiten, diese Existenzen des Wesens, die Subjecte seien nur die Realisirung des Wesens. Die Religion, sage Feuerbach, ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu diesem Wesen als einem andern, ja entgegengesetzten Wesen — und darin liegt die Unwahrheit und das böse Wesen der Religion. Das göttliche Wesen soll daher nichts Anderes als das menschliche Wesen sein. Damit aber der Mensch Gottes nur bewußt sei, damit das Selbstbewußtsein des Menschen der Act des sich selbst wissenden Gottes sein kann, muß Gott zuvor sein eignes Selbstbewußtsein sein, muß Gott nicht blos im Menschen, nicht blos in der erscheinenden Welt, sondern in dieser Welt absolut an und für sich selbst der Geist sein können. Ist Gott nicht sein eignes Selbstbewußtsein, ist Gott blos der Geist im Menschen, nicht an und für sich, so kann er wirklich auch nicht im Menschen absolut das Selbstbewußtsein ausmachen. Wenn nach dieser Ansicht Gott nicht sein eignes Selbstbewußtsein, sondern dieses Selbstbewußtsein im Menschen ist, so ist Gott wirklich nicht der Geist, sondern wird eben nur der Geist im Bewußtsein und Selbstbewußtsein, d. h. ist Gott nur das Sein, was seiner bewußt wird, anstatt Gott in Wahrheit Sein und Denken und darum denkend und wissend sein eignes Selbstbewußtsein ist, von dem das Selbstbewußtsein des Menschen weiß.

Fünf und vierzigste Vorlesung.

Der Verfasser des Buchs gegen Schelling (Kapp) über Hegel. — Entgegnung. — Feuerbachs Empirismus zugleich leerer Idealismus. — Dessen Consequenz der Skepticismus und Naturalismus. — Feuerbachs weitere Kritik der Hegelschen Philosophie. — Entgegnung. — Humanismus und Christenthum. — Philosophie.

Wir haben bisher gesehen, was von dem Vorwurf zu halten ist, daß Hegel das Sein, die Wirklichkeit nicht kennen soll. Ein anderer Vorwurf, welcher mit jenem zusammenhängt, ist, daß es bei Hegel an der Unmittelbarkeit fehle. Nach dem Verfasser des Buchs über Schelling (Kapp) soll Hegel die Fülle der Anschauung übersehen. Diese Unmittelbarkeit recht verstanden, sagt er, hat aber schon ihren Werth, ihren Grund, ihr Princip so sehr in sich selbst, daß sie zugleich ihre Dialectik selbst ist. Hegel, versichert er weiter, hat die Fülle der Unmittelbarkeit, welche ihm Fichte zurückgelassen, nicht völlig ins Innerste seines Denkens aufgenommen und mit dem Gedanken durchdrungen, er hat sie nur umgangen, theils im Feuer der Dialectik nur zersetzt und zerschmolzen, oder in der Werkstätte der Religionsphilosophie zu glänzendem Geschmeide ausgehämmert. Hegel faßt das Sein frischweg als Denken, daher auch die Ontologie als Logik: er vergißt, daß das Denken nur als Sein Aseität ist, es ist nur aus sich, insofern es zugleich Sein ist: dieses „Aussich“, der Grund des Denkens im Denken selbst, macht sein Sein aus. Das Sein aber ist, es giebt sich selbst, verbürgt sich selbst, und erscheint nur insofern als Voraussetzung, als es Totalität in der Sphäre der Reflexion ist. Bei Hegel werden zwar alle Kategorien scheinbar zu Momenten gleichsam des Seins; aber dieses Sein, dessen siegende Bestimmungen sie sind, hat seine Wahrheit nicht als Sein: es hat sie nur im Denken, welches sich selbst als das Sein denkt. — Wir haben schon erörtert, [illegible] unrichtig es ist, wenn man das Denken bei Hegel nicht zu-[illegible] als Sein, nicht real als wirkliches Denken nimmt, wenn

nach ihm das Denken sich blos als das Sein denken, wenn es dasselbe nicht zugleich sein soll. Hegel kennt kein Denken, welches nicht als Sein zugleich aus sich ist. Das Sein bei Hegel, zu dessen Momenten die Kategorien scheinbar werden, welches sich als Sein denken soll, ist eben nicht blos Sein, sondern an und für sich der Geist. Nur dieser ist in Wahrheit Sein aus sich, nicht das bloße Sein. Im Geist ist alle Unmittelbarkeit in Hülle und Fülle, hat das Sein Wahrheit, und das Denken ebenfalls: das Sein hat seine Wahrheit nicht im Denken, welches sich als das Sein denkt, sondern der Geist ist das Denken als Sein und das Sein als Denken.' — Es ist nicht minder falsch, wenn derselbe Verfasser sagt: „Aber auch von ihrer halb metaphysischen Seite aus war seit dem Erscheinen der Phänomenologie Hegels Schellings Identitätslehre verblichen, obgleich dies Hegelsche Werk nur zum Logischen und Phänomenologischen, keineswegs zur reellen Objectivität verdrang", welche eben der Geist ist. Die Hegelsche Lehre, will der Verfasser sagen, ist blos objectives Denken, da sie doch objectivirendes, productives Denken, objectivirendes Thun ist.

Wir wissen schon, daß auch Feuerbach meint, es fehle Hegeln an unmittelbarer Einheit, unmittelbarer Gewißheit, unmittelbarer Wahrheit. Hegel fängt aber in der Phänomenologie gerade damit an, bleibt jedoch dabei nicht stehen, denn sie würde eine Schranke der Idee sein. Der Geist ist nicht ohne Unmittelbarkeit bei ihm, eben so wenig ohne Knochen, Fleisch und Blut, wie Feuerbach versichert; er ist aber auch nicht Fleisch, Blut und Knochen selbst: er ist wesentlich das System, der lebendige Begriff für all das Sein, er ist das Ganze, enthält alles Unmittelbare in sich, in ihm fehlt kein Unmittelbares, es ist aber in seine unendliche Idee erhoben. Im Geiste allein ist das Sein eins mit dem Denken, dem Wesen, und ist dieses eins mit dem Geist, es ist in ihm alles Einzelne mit dem Ganzen zusammengehalten. Feuerbach wollte sogar das sinnlich Einzelne für das Wirkliche nehmen, wie sich das besonders in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie zeigte, (in den Hallischen Jahrbüchern 1839. Nr. 208 u. f.); es vergehe zwar, aber ein Anderes komme an seine Stelle. Das sinnlich Einzelne soll dort mit unserm Blut besiegelte Wahrheit haben, es soll dem sinnlichen Bewußtsein das Reale

sein und bleiben. Es soll nicht, wie in der Phänomenologie, unter der Hand sich als ein Allgemeines erweisen; Feuerbach spricht damit die Consequenz dieser Empirie aus, die blos äußerliche Empirie, er steht hier ganz auf dem Standpunkte des leeren Idealismus, der zugleich Empirismus ist. Denn diese Empirie, die die vermeintliche Fülle des Denkens sein, welche die Idee durch die Anschauung und Vorstellung ergänzen und es mit lauter wirklichen Dingen zu thun haben soll, ist zwar real und positiv, aber zugleich formell und negativ, ohne es zu wissen. Diese Empirie ist sicher davor, daß die Dinge vergehen, oder zu nichte werden, denn sie kann jedes Nichtsein immer positiv mit einem andern Sein an derselben Stelle widerlegen. Dies Denken ist aber eigentlich ein Dünken; es läßt sich auf alle Dinge ein, aber nicht, wie sie an sich unzuverlässig, sondern in ihm gewiß sind. Solches Denken ist daher voll und leer allzumal. Es ist die Vernunft, die in der unmittelbaren Wahrheit nur Versteckens spielt: sie muß eben so sowohl, das farbige Dasein der endlichen Wirklichkeit für das Wahre halten, als das selbbstbewußte Denken für das Wesen. Aus diesem Widerspruch kommt solcher Empirismus, welcher zugleich Idealismus ist, nicht heraus, er führt zum Skepticismus und Naturalismus; dagegen begreift Hegel, gegen dessen Philosophie jene Empirie ein sehr niedriger Standpunkt ist, die empirische Totalität, wie gesagt, im Geist, oder daß diese Totalität und Idealität der Geist ist. Die Einheit und Totalität der Empirie kann unmöglich die äußerliche endliche Wirllichkeit in ihrer Gesammtheit sein, eben weil sie keine Einheit ist, sondern zeitlich und äußerlich aus einander fällt. Ihre wahre Einheit kann nur ihre Idealität, der Geist sein. Im Geist erkennen heißt, das Empirische nicht getrennt vom Denken und beides nicht getrennt von seiner Wahrheit, dem Geist, erfassen, sondern vielmehr, das wahre Denken als ein solches wissen, das selbst handgreiflich erscheint.

Wenn Feuerbach Hegeln den Vorwurf macht, daß in der Phänomenologie das sinnlich Einzelne unter der Hand ein Allgemeines werde, so fragt es sich aber, ob das sinnlich Einzelne auf dem phänomenologischen Standpunkte, auf dem des Bewußtseins auch ein wirklich Einzelnes bleibt? Das sinnich Einzelne, meint Feuerbach, soll Gegenstand des Bewußtseins sein. Es ist aber Gegen-

stand des Empfindens. Zum Bewußtsein gehört die Beziehung und Vermittelung meiner mit dem Objecte: das sinnlich Einzelne als solches ist nicht dem Bewußtsein, dem Menschen, sondern dem Thiere gegenständlich, denn das Einzelne wird nicht zum Allgemeinen, wenn es beim bloßen Empfinden stehen bleibt. So hat das Thier den einzelnen Halm vor der Nase und dem Maule, aber nichts Allgemeines, nicht den Rasen und die Wiese. Dem Menschen dagegen ist das Einzelne als Allgemeines gegenständlich, sonst könnte er das Einzelne nicht wissen, sondern eben nur empfinden. Feuerbach stellt sich, anstatt auf den phänomenologischen Standpunkt, auf den psychologischen, und abstrahirt zugleich von der Vermittelung des Einzelnen zum Allgemeinen, indem er an dem unmittelbar Einzelnen fest hält, welches er sinnliches Bewußtsein nennt.

Nicht besser geht es unserm Kritiker dort mit dem Hegelschen logischen Anfang. Das Sein bei Hegel, sagt er, ist gar nicht Sein. — Hegel sagt selbst, daß es Nichts ist. Hegel will das reine Sein ebenfalls nicht; er will auch das Seiende, aber nicht unmittelbar, sondern er will wissen, wie es wird. Das Sein, meint Feuerbach, ist Etwas, nämlich das sinnlich concrete Sein und Dasein. Dieses Sein und Dasein oder Etwas läßt aber jene Erkenntniß nicht zu, indem vom Werden abstrahirt wird. Auch ist der Gegensatz vom sinnlich concreten Sein und Dasein, oder Etwas und Nichts, nicht die äußerste Abstraction, wozu das Denken fortgehen muß, um nichts vorauszusetzen. Feuerbach, so sehr er auf den Zweifel dringt, ist doch weit entfernt, ihn vollständig zu vollziehen und von Allem zu abstrahiren. Denn jener Gegensatz von Nichts und sinnlich concretem Sein ist nicht jene Abstraction, wie er zu meinen scheint. Die Religion fordert schon, daß mir alles Sein und Dasein so viel als Nichts sei, daß mein Herz sich nicht an all das hängen soll. Feuerbach hält vom Sein das Werden ab, er abstrahirt von dem Werden des Seins zum Dasein, vom Anderswerden. Das Sein außer dem Werden ist jedoch kein Moment des Werdens, sondern ist Nichts. Bei Hegel ist das Sein nur im Werden, was es ist, es wird daher. Feuerbach fängt mit dem Dasein an, ohne zu zeigen, wie es wird; das Sein verschwindet

nicht im Werden, sondern bestimmt sich im Werden, es wird bestimmtes Sein und Dasein. Das sinnlich concrete Sein oder sinnlich Einzelnes ist nicht unmittelbares Sein, wie Feuerbach will, sondern ist gewordenes; es steht nicht dem Nichts gegenüber, wie er meint, sondern der Idee und zugleich dem bestimmten Dasein und Bewußtsein. Das Sein gleich Nichts im Gegensatz gegen Etwas bewegt sich nicht, sondern ist und bleibt Nichts. Auch das sinnlich concrete Sein und Dasein ist nicht unmittelbares Sein, sondern wird Sein durch die Bewegung des Werdens, durch das Anderswerden. Damit anfangen ist weiter nichts, als Empirismus; die Philosophie genügt so nicht ihrer Forderung der Voraussetzungslosigkeit. Wenn daher Feuerbach sagt, daß die Idee bei Hegel sich nicht durch ein wirklich Anderes erzeuge, sondern aus einem scheinbar formellen Gegensatz, so erkennt er nicht, daß das Werden eben darin besteht, ein Anderes von sich zu setzen, er begreift das Anderswerden der Idee nicht. Hegel zeigt, wie das Sein Anderes, die Idee das sinnlich concrete Dasein wird: er zeigt auch zugleich, wie es sich zu seiner höhern Idealität erhebt und aufhebt. Feuerbach meint, das Sein bei Hegel setze die Idee voraus, aber das Sein, wovon Hegel ausgeht, ist die Idee unmittelbar, nicht die Idee wirklich. Das Sein setzt die Idee nicht voraus, sondern erweist sich als von der Idee gesetzt. — Feuerbach rühmt von Hegel, daß er nach der Schellingschen Zeit wieder Verstand in die Philosophie gebracht habe; er hätte von ihm ebenfalls rühmen sollen, daß er Meister des Verstandes ist, ihn zu bewältigen weiß.

Was nun das Verhältniß dieser sogenannten neuesten Philosophie zum Christenthum betrifft, so wissen wir schon, sie behauptet die realisirte Idee, die Wahrheit desselben zu sein. Da sie das Wesen des Christenthums in sich habe, will sie den Namen des Christenthums aufgeben. Denn das Christenthum spreche die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit aus. Die Geschichte habe das Christenthum bereits kritisirt, die Aufklärung habe dasselbe längst überwunden. Feuerbach soll nur dies hundertjährige historische Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, zum wissenschaftlichen Beweis erhoben und wissenschaftlich gerechtfertigt haben. Darum behaupte er gegen die historische Cen-

tinuität des christlichen Bewußtseins den historischen Bruch der neuen Welt mit dem Christenthum, welcher von der Philosophie ausgegangen, und seit dem 18ten Jahrhundert eingetreten sei. — Wir verkennen nicht die große Bedeutung der Aufklärung und Philosophie des vorigen Jahrhunderts; aber der Geist ist darin sich selbst entfremdet: er ist zwar seiner selbst gewiß, aber nicht die wahre Gewißheit, welche er in der christlichen Religion längst gewonnen hat. Nach Feuerbach sei Religion bewußtloses Selbstbewußtsein, ein Widerspruch, dessen Bedeutung Unterwürfigkeit unter ein entgegengesetztes Selbst sein soll. Das Wahre soll sein, daß die Religion und alles Geistige als menschliche Production betrachtet werde; der Mensch soll die Weltgeschichte und alles, was sich in ihr bewegt, machen. Mit dieser Ansicht vom Menschen ist es nur consequent, die historische Continuität des Christenthums zu läugnen, welches das menschliche Bewußtsein von sich entfremden soll, und die neueste Philosophie, weil sie keine Entwickelung des christlichen Bewußtseins selbst sein soll, als den Bruch mit dem Christenthum zu bezeichnen. Wäre das Christenthum wirklich nicht perfectibel, wäre es gegen den Geist, anstatt die Religion des Geistes, hätte die Philosophie sich nicht in Einheit mit dem Christenthum, sondern im Gegensatz gegen dasselbe gebildet, hätte nur sie dem Christenthum gegenüber den Geist, die Wahrheit auf ihrer Seite; wahrlich, dann wäre es an der Philosophie, dem Christenthum entgegenzutreten, mit demselben nicht nur in Gedanken, sondern factisch zu brechen und dasselbe auf Tod und Leben zu bekämpfen.

Aber Feuerbach versteht unter dem Geist die Bildung, die doch nur eine Form des Geistes ist: „Der Untergang der Bildung ist der Sieg des Christenthums, und umgekehrt der Untergang des christlichen Systems der Sieg der Bildung, des Humanismus der Philosophie.“ — Wenn die Bildung der Geist ist, anstatt des Geistes, so muß vom Christenthum, welches sich auf Kosten der Bildung geltend macht, gesagt werden, daß es gar kein Weltprincip, sondern vielmehr ein „widerrechtliches Princip“ ist. Wenn ferner das Christenthum die Entfremdung der Substanz des Menschen ist, so ist es die Entfremdung der L
Sitte, der Freiheit, es ist Unfreiheit, Unterwürfigk

sagt auch geradezu: „das Christenthum hebe für sich mit aller seiner Nächstenliebe weder die Tyrannei auf, noch die Unterthänigkeit, noch die Sklaverei. In der Phantasie lasse man die Menschen Brüder sein, in der Praxis aber scheide man sie in Herren und Knechte. Das christliche Gewissen habe die Folter, die Inquisition, die Knute, den Negerhandel, die Patrimonialgerichte u. s. w. ganz in der Ordnung gefunden und sie ungehindert gewähren lassen, bis im Widerspruch mit dem Christenthum der Humanismus und die Weltbildung die Rechte der Menschen proclamirten." — Aber jene Welt der Bildung, über welche das Christenthum den Sieg davontrug, hatte die Sklaverei als ein Lebenselement in sich, während sie dem Christenthum nicht wesentlich, sondern zufällig ist, und von demselben im welthistorischen Gange aufgehoben wird. Der Glaube, daß Gott Mensch geworden ist, entfernt consequent die Sklaverei aus dem Leben. Wohin das Christenthum gekommen ist, hat es die Sklaverei allmählig aufgehoben, denn in demselben ist der Mensch anerkannt nach seiner unendlichen Berechtigung, und in dieser Einsicht ist die Philosophie und der Humanismus selbst nichts Anderes, als eine Ausgeburt des Christenthums. Der Sieg desselben über die Bildung der alten Welt war nichts Anderes, als der Sieg der Anerkennung der menschlichen Freiheit, der Freiheit des Geistes. Daß in der Praxis nicht Alle gleich sind und gleich sein können, ist die Praxis des Lebens selbst. Darum sind die Menschen noch nicht Herren und Knechte. Es wird Niemand läugnen, daß in der christlichen Welt Vieles erschienen und noch vorhanden ist, was sich mit der wirklichen Freiheit des Geistes nicht wohl verträgt. Ob aber dies gerade das Christliche oder nicht vielmehr dem wahren christlichen Geiste zuwider, ob das Christenthum nicht die Befreiung von dergleichen Unangemessenheit des Lebens ist, statt sie zu befördern; ob es nicht in seiner geschichtlichen Entwickelung den Menschen, wie die Menschheit von den Schranken des Erdenlebens und von sich selbst im Glauben erlöst, statt ihn zu knechten; ob es nicht die Welt und Wirklichkeit zu immer höherer Freiheit und Vollendung erzieht, statt zurückzuschrauben, die Unfreiheit zu realisiren — ob das nicht die Aufgabe des Christenthums ist? diese Fragen beantworten sich hinlänglich aus der geschichtlichen Gestaltung desselben, welche dem Begriffe des Geistes,

d. h. der Freiheit gemäß sich gebildet, und sich noch immer mehr entwickelt.

Der Humanismus muß die Freiheit auf das Reich der Sittlichkeit und der Geschichte beschränken. Wohl ist das Reich der Sittlichkeit und Geschichte ein Reich der Freiheit, aber nicht minder die Religion. Der Humanismus meint nämlich, Kunst und Wissenschaft fielen in diese Objectivität der Sittlichkeit und Geschichte hinein; das ganze Reich des Göttlichen, was man vorher der Kirche vindicirte, müsse als die Realisirung der Freiheit begriffen werden — als wenn die Religion und die Kirche allein das Unfreie wäre. Die Consequenz ist daher, die Religion oder vielmehr ihren vermeintlich transcendenten Inhalt für einen ethischen, menschlichen, d. h. blos geschichtlichen zu halten, und dies für die Einheit der Religion und Sittlichkeit auszugeben. Man muß daher Religion und Kirche auch nur geschichtlich behandeln, sie kritisch negiren und an ihre Stelle die Philosophie setzen. Denn die soll erst die wahre Philosophie sein, welche das Christenthum nicht philosophisch erkennt, sondern kritisirt, die Religiosität zwar nicht aufhebt, aber diese bestimmte Religiosität, das Christenthum, negirt. Die Liebe, die Vernunft, der freie Wille, soll das göttliche Wesen, und die Menschen sollen die Träger desselben im Proceß der Weltgeschichte sein. Das Christenthum, wird behauptet, ist unhistorisch, ohne Perfectibilität: des Christen Heil sei nicht — Vorwärts, sondern Rückwärts: es sei zwar ein religiöser Fortschritt gegen die griechische Religion, aber ein historischer Rückschritt, denn noch habe kein Volk der Erde den Charakter des geistigen, freien und historischen Volks so wieder erreicht, als die Griechen. Der deutliche Beweis dafür soll sein, daß im Christenthum die Bildung untergegangen sei und erst wieder erwachte, als das Studium des Alterthums zu blühen anfing. — Der Humanismus beschränkt das göttliche Wesen auf die Natur und Geschichte — es ist das natürliche und menschliche Wesen — und darum beschränkt er dies menschliche Wesen ebenso auf die Natur und das Gemeinwesen. Da kann von bestimmter Religion nicht die Rede sein, sondern von bloßer Religiosität, und die Gemeinde und Kirche müssen wegfallen. Die bestimmte Religion, welche der Humanismus abgesehen vom Pantheismus, consequent haben müßte, wäre

die Naturreligion und die Kunstreligion — aber das können wir ihm doch nicht zumuthen, daß er an die orientalischen Götzen, und die alten Götter Griechenlands glauben soll. Es fragt sich sehr, ob der Humanismus mit der Beschränkung des Göttlichen auf das natürliche und menschliche Wesen wirklich das Reich der Freiheit in Liebe, Sitte und Geschichte ist, welches er dem Christenthum gegenüber zu sein behauptet. Ob der Humanismus wirklich die realisirte Freiheit ist, ob der Mensch wirklich darin frei ist? Wenn wir auch in Sitte und Geschichte die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zugeben — denn dem Humanismus ist der natürliche Mensch noch nicht wirklich Mensch — so dürfen wir dagegen behaupten, daß der Mensch doch noch in der Sitte und Geschichte abhängig bleibt von den Einrichtungen des Menschenlebens. Wirklich unabhängig von denselben, von der Welt, wird er erst im Glauben an Gott den Geist, welcher sich nicht blos in der Natur und Geschichte offenbart, sondern darin sich selbst offenbar ist. Dies ist der christliche Glaube, nach welchem Gott in Christo sich selbst der Welt geoffenbart hat, der Glaube an die Menschwerdung Gottes. In der Natur und Geschichte ist der Mensch seiner selbst bewußt und Zweck, leidend oder thätig zur Welt sich verhaltend; er kommt nicht von der Welt und deshalb nicht von sich selbst los. Im Glauben bleibt er nicht blos das Selbstbewußtsein, sondern wird er wirklich der Geist. Das Wesentlichste im christlichen Glauben ist, daß der Mensch sich von sich selbst und von der Welt unabhängig fühle. Und dies ist erst die wahre Freiheit. In Sitte und Geschichte ist zwar Freiheit, bürgerliche und politische, aber noch nicht diese höchste, absolute Freiheit: erst der Glaube macht den Menschen wirklich frei, wogegen er in Sitte und Geschichte noch nicht ganz auf sich selbst resignirt. Die Liebe darin bleibt eine precäre, sie kann alterirt werden und realisirt sein oder nicht; denn in der Geschichte kommen vorzugsweise die Leidenschaften der Menschen, kommen die guten und bösen Neigungen zum Vorschein. Sitte und Geschichte bringen es wohl zum Gemeinwesen, aber nicht zur Gemeinde. In der Liebe und Sitte kann zwar auch der Mensch sich selbst aufgeben, wie es die wahre Liebe stets thut; aber wie Liebe und Sitte, so ist auch Haß und Unsitte in der Welt, die Welt ist voll Entzweiung des Lebens. Im Glauben erst nimmt der Haß, nimmt die Ent-

zweiung ein Ende, die Liebe ist wirklich erfüllt und die Freiheit von der Schranke erlöst. Sind die Menschen mit Gott, ihrem Wesen, in Einheit, so sind sie auch unter einander eins und mit sich und mit einander versöhnt. Erst in der Liebe Gottes, in der religiösen Gemeinschaft sind die Menschen frei von aller Vor- und Eigenliebe, von aller Selbst- und Eigensucht. In Sitte und Geschichte können sie frei sein, aber auch nicht; in der religiösen Geistigkeit sind sie es wirklich. — Der Glaube, weil Wahrheit, ist auch die Freiheit, und enthält deshalb die Möglichkeit des Zweifels; er wird bestritten und bekämpft und wohl gar verneint. Der Zweifel kommt aber aus dem Menschen, der nicht von sich läßt, der an sich festhält, er geht aus seiner Selbstständigkeit, aus seiner selbstbewußten Ichheit, aus dem Glauben an ihn selbst hervor, aus seiner Anhängigkeit an sich und seiner Abhängigkeit von sich selbst. Wegen der Möglichkeit des Zweifels am Glauben hat der Glaube als die Wahrheit die Wissenschaft nöthig, welche den Zweifel beseitigt und die Arbeit, welche der Glaube nicht zu thun vermag, vollbringt. Die Philosophie bekämpft wissenschaftlich den Zweifel, zeigt die Vernünftigkeit des Glaubens und weist die in ihm enthaltene Wahrheit nach.

Wenn man das Christenthum als das dem Geist entfremdete Göttliche ansieht, als das Unwahre und Unfreie, so ist es consequent, die Kirche in die Schule verwandeln zu wollen, und sie, wie das Christenthum, als kritisirt und ungeschichtlich abzuthun. Das Göttliche, Wahre und Freie fällt dann allein in den Staat. Feuerbach sagt in einer Thesis: „Der Mensch ist das ἓν καὶ πᾶν des Staats. Der Staat ist die realisirte, ausgebildete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate werden die menschlichen Qualitäten oder Thätigkeiten des Menschen in besonderen Ständen verwirklicht, aber in der Person des Staatsoberhaupts wieder zurückgeführt: das Staatsoberhaupt hat alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm sind sie alle gleich nothwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen." Dann kann nur von der Gemeinschaft der Natur und des Menschen, also von Natur und Staat die Rede sein — und da ist es natürlich, daß Religion und Kirche ausfallen. Gott ist ja das natürliche und menschliche Wesen, der Staat ist ja „die realisirte, ausgebil-

dete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens", der Mensch das Ein und Alles des Staats. Da ist kein Verhältniß zu einer Kirche möglich und bedarf der Staat des Glaubens nicht. Wir läugnen nicht, daß in der Organisation des Staats das Göttliche in die Wirklichkeit einschlägt, und daß darin das Göttliche im Felde der Wirklichkeit sich realisirt. Wir läugnen aber, daß die Realisirung des Rechts und die Organisation des Staats ohne Religion und Kirche zu Stande kommt.

Aber sowohl diejenigen, welche das Christenthum auf den alten historischen Glauben und damit auch den Staat auf das alte historische Recht zurückführen wollen, läugnen eben so sehr die Perfectibilität des Christenthums, den Geist, als die, welche es negiren wollen, um den Humanismus an seine Stelle zu setzen. Das Christenthum in der Gegenwart ist nicht rückzubilden, sondern um- und weiter zu bilden. Man täuscht sich, wenn man die Rückbildung die wahre That nennt, und ebenso sehr, wenn man die Negation als That bezeichnet. Diese autonomische That ist das Christenthum in seiner Perfectibilität. Ich will auch die That, aber die That der Umbildung, daß die Neuzeit und Gegenwart, die Philosophie kein Bruch mit dem Christenthume sei, sondern sein Product und seine Entwickelung — freier Persönlichkeit, politischer und religiöser Freiheit. Die Rückbildung des politischen und kirchlichen Lebens in die Vergangenheit ist nur eine gemeinte That und illusorisch, eine That, die schon gethan ist. Die Negation dagegen würde wirklich eine That sein, wenn sie anders die That im Zeugnisse des Geistes wäre. Sie hat aber den Geist nicht für sich, sondern blos das Selbstbewußtsein, und gerade darum ist sie nichts weiter, als eine That der Negation, nicht der Position. Wenn die, welche den Bruch der Neuzeit mit dem Christenthum behaupten, dasselbe factisch negiren wollen, so ist das subjective wirklich eine That. Dazu gehört Muth und Charakter, den man an Br. Bauer, Feuerbach, Ruge, Strauß und Anderen, welche dieser Richtung huldigen, anerkennen muß. Wenn mehrere von ihnen die Gemeinschaft von Natur und Menschen für die wahre Gemeinschaft halten, so müssen sie mit dem Christenthum brechen und dies ihr Bewußtsein auch wollen, und durchzusetzen streben. Was man einmal weiß und erkannt hat, für das muß man auch einstehen. Jene stehen dafür ein, bekennen sich frei und öffentlich, legen Mittel

und Wege zur Erreichung ihrer Plane dar, kurz, sie sind ganze Leute. Aber wie viele haben wir, die blos abstract mit der Theorie sich begnügen; es giebt wirklich jetzt nur zu viele unter den Philosophen, die blos wissen wollen. Gegen diese sind jene Weltenstürmer hoch zu achten. Ich mag nichts gemein haben mit solchen, die sich nicht zugleich in Berührung mit der Wirklichkeit setzen, die nicht auf sie eingehen wollen, die nicht den Willen und den Muth, ja nicht einmal das Bedürfniß dazu haben, die nicht zugleich durch die Umbildung der Wirklichkeit den Grund zu einem neuen Anfang der Philosophie legen wollen. Schafft erst eine neue Wirklichkeit, und dann denkt an eine neue Philosophie. Aber sie wird sich dann von selbst machen und ohne Euch, die Ihr wollt, daß die Philosophie sich nicht in die Lebensfragen der Zeit mischen soll, womit Ihr die Philosophie der Ohnmacht zeiht, aber zugleich Eure eigne Ohnmacht bekennt, die Zeit in Gedanken fassen zu können und damit ächte Philosophen zu sein.

„Die Freiheit und das Himmelreich
Gewinnen keine halben!"

Sechs und vierzigste Vorlesung.

Klopstock. — Lessing. — Herder. — Goethe. — Schiller. — Die Romantik. — Theodor Körner. — Arndt. — Max von Schenkendorf. — Uhland. — Rückert. — Börne. — Heine. — Grün. — Lenau. — Politische Poesie. — Herwegh. — Prutz. — Hoffmann von Fallersleben. — Friedrich von Sallet. — Die Kritik. — Vischer. —

Meine geehrtesten Herren! Wir stehen am Ziele unserer Betrachtung — wir haben die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart kennen gelernt. Was mit könnten wir schöner schließen, als mit der Poesie, die man mit Recht das Herz der Völker genannt, die von jeher getreulich alle großen Ereignisse, alle höhere politische, wie religiöse Entwickelung der Völker begleitet hat? — Betrachten wir daher noch zuletzt die poetische Entwickelung der Neuzeit, wenigstens insofern, als sich in ihr die erörterten Zustände wiederspiegeln. —

In der Geschichte unserer Nation giebt es leider eine Zeit, wo besonders die Gebildeten gegen die einheimische Poesie ganz gleichgültig waren. Diese Indifferenz, die die etwa vorhandenen Talente erdrückte oder zu einer sklavischen Nachahmung einer fremden Geistesrichtung drängte, zog sich bis in Goethe's Jugendzeit hinein. Sie begann erst nachzulassen, als Lessing das französische Drama vernichtet hatte, und unserer Poesie eine nationale Wendung zu geben anfing. Ihm folgte zunächst Klopstock, ohne sich jedoch, wie Lessing, der deutschen Gegenwart hinzugeben: in Hermann dem Cherusker, in der fernen germanischen Vorzeit fand er sein Ideal, dessen Wirklichkeit längst entschwunden war. Goethe meinte deshalb, daß sein Götz von Berlichingen ein glücklicherer Griff in die Nationalgeschichte sein werde, als jener Hermann, zu dem Niemand ein Verhältniß habe. Noch glücklicher, als seine Wahl, war aber seine Behandlung des Stoffes: er schlug dem französischen Drama gegenüber den deutschen Volkston an, und so

wurde der Götz eine poetische Nationalthat, der freilich, wie gewöhnlich, nicht sofort die volle Anerkennung wurde. Denn noch immer war die damalige deutsche Bildung von den Franzosen gleichsam literarisch eingesponnen, noch immer wagten die Deutschen nicht, an eine originelle Productivität ihrer Talente zu glauben. So nahm man den Götz, der nun einmal gar nichts Französisches hatte, für eine Nachahmung Shakespeare's. Friedrich der Große schrieb von ihm: „voilà un Goetz de Berlichingen, qui parait à la scène, imitation détestable de ces mauvaises pièces anglaises" — ein Urtheil, das man rein literarisch nehmen muß, da der alte Fritz bekanntlich nur poetische Sympathien für die Franzosen hatte. Das Unnatürliche, Verbildete der französischen Literatur, das selbst Napoleon später in seiner Unterhaltung mit Goethe als solches anerkannte, war aber zu lange als Natur, als wahre Bildung angesehen werden und hielt den Sinn für das wahrhaft und schön Natürliche verschlossen, bis ihn die großen Männer unserer Nation durch die unwiderstehliche Kraft und einleuchtende Originalität ihres Geistes wieder zu öffnen wußten. Mußte doch selbst Friedrich der Große, der consequente Verächter der deutschen literarischen Bestrebungen, dazu wenigstens mittelbar mit hinwirken, indem er dem deutschen Volke das Bewußtsein großer Thaten, ein höheres Selbstbewußtsein wieder gab und dadurch nationales Streben, wie in allen Richtungen, so auch in den poetischen erweckte.

Viel wirkte zu einem schnellern Fortschritt besonders eine veränderte Anschauung der Geschichte. Bisher nahm man dieselbe ganz äußerlich als eine Reihe von Thronfolgen, Schlachten, Friedensschlüssen u. s. w. Man kannte nur Kaiser und Reich, Fürsten und Unterthanen — für die Nationen, Völker, ließ man es bei einem Namen bewenden. Auch hier gab Lessing zuerst einen Anstoß durch seine Abhandlung über Erziehung des Menschengeschlechts, und schon Herder machte es sich zur Aufgabe, die Geschichte im Sinne der Idee zu betrachten. Er suchte die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwickelung zu fassen, und nahm als das Ziel, dem sie immer näher komme, die Humanität an. Diese Vorstellung, daß in der Geschichte sich der Geist des Volkes entwickele, daß sie

lung; der Schmerz war zu sehr mit des Dichters Ironie und Humor verwachsen, als daß es diesem hätte Ernst sein können, ihn in sich zu überwinden und zu ertödten. Er trug ihn vielmehr durch die Welt, reiste mit ihm allenthalben umher. Da kam die Julirevolution heran — er eilt dahin, um seines Herzens Wunden zu heilen — die deutsche Poesie ging in die Fremde, und wurde, einmal auf der Wanderschaft begriffen, touristisch. Die Dichter reisten, in Person oder in der Phantasie, durch die halbe Welt, um neue Bilder zu suchen — und nur in Einzelnen, Grün und Lenau, regte sich, obwohl nur noch unklar und halb entwickelt, eine politische Richtung — da rief sie das laute Drohen der Franzosen, denen nach dem linken Rheinufer gelüstete, zurück, und fing an, ihnen nationales Bewußtsein wieder einzuflößen. Wir sahen uns früher veranlaßt, das Rheinlied zu tadeln, wegen seiner passiven Begeisterung, die es erregte, welche blos abweisend ist, nicht thatkräftig. Das Rheinlied sprach aber doch zuerst wieder einen einmüthigen Volkswillen aus, den der Selbstständigkeit nach Außen. War dies auch eine Richtung, die den Geist der Nation nicht ganz erfüllen kann, war es auch nur ein Besingen des status quo nach Außen, der kein Genüge geben kann — immer bleibt das Rheinlied der Ausdruck einer nationalen Richtung und insofern anerkennungswerth. Zugleich schloß es diese Richtung in den wenigen Strophen grade dadurch ab, daß es ihm einen energischen Ausdruck gab, und verwies so die patriotischen Gefühle der folgenden Dichter von Außen nach Innen, von der abstracten Selbstständigkeit auf die noch immer nicht völlig erfüllten Ideen von Freiheit und Vaterland.

Dies ist das Pathos Herweghs. Er grollt mit den Dichtern, die in der Fremde schweifen, die den Weltschmerz thatlos singen, denen Freiheit und Vaterland nicht alleserfüllende Gedanken sind. Er verlangt von ihnen gegenwärtige, volksthümliche, objective Interessen, eine über alles Particuläre erhabene Richtung. Wie die Dichter des Befreiungskrieges will er nicht blos singen, sondern auch streiten: er sucht [illegible] Feinde aber im Volke selbst, in den gegenwärtigen Zu[illegible]t: statt, wie seine Vorgänger, das Vaterland aufzugeben, [illegible]rirt er auf dasselbe allein alle seine Begeisterung. Ihm

folgte Prutz, der zuerst Becker mit einem reformatorischen Rheinlied gegenüber trat — Hoffmann von Fallersleben, der die Negation, die Herwegh in Bausch und Bogen gegeben hatte, auf das Einzelne — oft kleinlich — anwandte — in religiöser Beziehung kann man Friedrich von Sallet hier mit aufzählen. In neuester Zeit ist endlich — freilich in einer andern Weise — Bettina, das Kind, politisch geworden. —

Die Kritik folgte der neuen Richtung auf dem Fuße. Es entstand eine Gegenpartei unter den Dichtern: man stritt, ob der Dichter Partei nehmen und sich nicht für zu gut dazu halten, oder ob er über der Partei stehen und das rein Menschliche über ihr vertreten müsse. Beide fanden Anhänger und beide hatten freilich in ihrer Weise Recht und Unrecht. Denn die Poesie soll sich für die politischen Interessen begeistern, andererseits sich nicht auf dieselben einschränken. Man sagte, wer hier die Sache der Freiheit geltend zu machen sucht, macht eigentlich nicht Partei, denn die Sache der Freiheit ist nicht blos Sache der Partei, sondern, so zu sagen, absolute Sache. — Die Kritik wandte sich meist gegen die politische Poesie im Allgemeinen — so besonders Vischer. Er tadelt, daß sie eine Idee ausspreche, die noch keinen Körper habe, sondern ihn erst bekommen solle: sie sei durchaus abstract. Wahre politische Poesie sei diejenige, welche vergangene große Thaten und Schicksale der Völker besinge, deren Idee schon zur Wirklichkeit geworden, die dem Dichter einen Körper gäben und nur dessen künstlerische Umgestaltung von ihm forderten. Die Politik der Gegenwart bleibe ein dem Dichter widerspenstiger Stoff: die Unruhe, das Interesse, der Haß, die Ungeduld verzehrten jene schöne Einheit, welche aus dem stillen Streben und Schaffen der Phantasie hervorgehen solle. Wo alle Gedanken und Gefühle sich auf einen Zweck spannten, da werde aus der Poesie Rhetorik, da müsse der Dichter den Gedanken stets in der Form des Gedankens festhalten und so alle poetische Stimmung, besonders alle Naivetät verlieren. Vischer fordert von politischer Poesie, wenn sie sich einer concret poetischen Darstellungsfähigkeit nähern wolle, daß ein durch Beobachtung reicher, durch Erfahrung erfüllter Geist die Erscheinungen einer der Umgestaltung bedürftigen Wirklichkeit im

Einzelnen ergreife, immer eine bestimmte Gestalt, ein Gegebenes, ins Auge fasse und so sein abstractes Ideal nicht unmittelbar dastehen lasse, sondern auf dem indirecten Wege der Ironie, satyrisch zur Anschauung bringe. Er setzt deshalb die pathetische Poesie Herweghs gegen die satyrische Hoffmanns von Fallersleben zurück. Der Letztere erreiche dadurch, daß er einzelne Gegenstände und Fälle in ihrer Verkehrtheit ironisch aufweise, wenigstens die Vortheile einer beißenden Komik. Herwegh dagegen erscheine als ein erfahrungslos enthusiastischer Jüngling, der nicht klar wisse, was er wolle, der sich in seinem Zorn überstürze, der sein Ideal weder positiv noch negativ zur Anschauung bringe. Ebensowenig spreche er die Bedingungen aus, unter welchen es verwirklicht werden könne: er deute zwar bestimmt genug auf einen Freiheitskrieg — aber ein solcher lasse sich nicht ohne Weiteres vom Zaune brechen. Herwegh scheine endlich der Ansicht zu sein, daß die Durchbildung eines wahrhaft organischen Staatslebens mit einer Auflösung der Kirche in den Staat, mit der Befreiung von dem Princip der heteronomischen Autorität des Glaubens, besonders aber mit erhöhter politischer Gesinnung im Zusammenhange stehe. Er als Einzelner müsse aber billig erwarten, bis etwa der Volkswille für seine Zwecke reif sei: vorher sei es verkehrt, selbst handeln oder dem Volke die That aufdringen zu wollen.

Die übrigen Gegner der politischen Poesie haben im Wesentlichen dasselbe gesagt: den meisten Tadel fand die Selbstüberhebung derselben: ihre Anmaßung der alleinigen Berechtigung, die Täuschung, womit sie in ihren Gesinnungen schon Thaten und Siege finde, das Pathos, womit sie alte, längst bekannte Dinge declamire, die Breite, mit der sie das allerdings fruchtbare Feld des Zorns und des Hasses ausbeute, die Uebereilung, in der sie das Volksthümliche, das sie nur als Vorhandenes zu nähren und zu pflegen habe, selbst zu bestimmen suche, die Unbestimmtheit der geweissagten Freiheit.

Die angeführten Aussetzungen an den vorhandenen politischen Dichtungen sind ohnstreitig großentheils begründet. Besonders können unsere politischen Dichter keine große Einsicht in die Natur des Staates und der Kirche für sich in Anspruch nehmen:

die wenigsten haben, wie einer von ihnen selbst zugesteht, mit Bewußtsein, mit wirklicher Einsicht in die Nothwendigkeit der reformatorischen Entwickelung die politische Richtung eingeschlagen. Die Begeisterung ist vielfach eine künstliche, es wird, wie in den Gedichten an den Kölner Dombau, an die Einheit Deutschlands, und dergleichen mehr, über die Gegenwart in eine unbestimmte, unerfüllte Zukunft hinausgegangen, für die es in der That schwer ist, eine bewußte, nachhaltige Begeisterung zu fassen — die Poesie macht hier eigentlich nur Gedankenstriche, fragend, seufzend — immer aber ist es schon höchst dankenswerth, daß die Poesie so den engen Kreis subjectiver Gefühle durchbrochen hat, daß sie sich eines objectiven Lebens zu bemächtigen sucht. Nur muß sie sich allerdings hüten, dem Bewußtsein der Gegenwart allzuweit vorauseilen zu wollen, indem sie so leicht wieder einer subjectiven Willkühr überwiesen werden könnte, und muß sich nicht für die einzig berechtigte Richtung der Poesie halten wollen.

Die politische Poesie hat sich berechtigt erwiesen durch den Anklang, den sie allgemein gefunden hat und den selbst ihre Gegner nicht abstreiten können. — Die Fehler der einzelnen Dichter darf man die Richtung im Allgemeinen nicht entgelten lassen: jene durfte man tadeln, jedoch diese in ihrer Berechtigung anerkennen. Vischer hat, wie erwähnt, die pathetische Richtung der Poesie auf die Politik angegriffen, weil ihre Idee der Wirklichkeit ermangele. Alles, was substanziellen Gehaltes ist, kann aber unserer Meinung nach poetisch erfaßt werden, kann die Grundlage einer dichterischen Begeisterung sein. Der Eintritt eines solchen Gedankens, also auch der Idee des Staates, in das poetische Gemüth, ist eines dichterischen Ausdrucks fähig, ein würdiger Gegenstand der Poesie. Der Werth der einzelnen Dichtung hängt nur davon ab, wie weit die zu Grunde gelegte Idee die Wahrheit ist: ist der Gegenstand nicht in seiner ganzen Concretion und Erfüllung erfaßt, so erscheint das Pathos freilich nur als grenzenloser Enthusiasmus, als eine rein subjective Erregung für ein willkührliches Ideal — es erscheint als ein gemachtes, ein hohles, und, wir läugnen nicht, daß dies bei den politischen Dichtern der Gegenwart vielfach der Fall sei. Von dieser Zeiterscheinung abge-

sehen, scheint mir aber unzweifelhaft, daß die Idee des Staates, wie sie noch nirgends in der ganzen Fülle ihres Princips realisirt ist, auch concret gefaßt werden und so dichterisch begeistern könne. Denn ihre Concretheit liegt am Ende doch nicht blos in der Wirklichkeit eines Staates, sondern zugleich in der Idee selbst, sie sei realisirt, oder nicht. Wir erkennen daher nicht nur eine Wirklichkeit des Staates in der Vergangenheit, sondern auch eine in der Idee selbst — wenn man will, in der Zukunft an, und zweifeln nicht an der Berechtigung der Poesie, welche dieses Ideal irgendwie zur Anschauung zu bringen sucht. Die Dichter als Organe des Volksgeistes haben nicht nur auf Vergangenheit und Gegenwart zu blicken, sondern auch die Zukunft zu diviniren, wie es öfters von ihnen geschehen ist — man denke nur an Schillers Räuber — und wie es die Aufgabe der Zeit ist, die Idee des Staates mit Selbstbewußtsein zu realisiren, so müßten wir auch den als den wahren Dichter der Gegenwart begrüßen, der die Fülle dieser Idee poetisch zur Anschauung zu bringen vermöchte. —

Blicken wir nun auf das Ganze zurück, so kam uns der Entschluß, über unsere Zeit zum Bewußtsein kommen zu wollen, aus der Zeit selbst: ihre Entzweiung, der Kampf der Parteien, forderte auf zu einer Prüfung: in dem allgemeinen Drange, in der allgemeinen Bewegung durften wir nicht theilnahmlos zusehn, wir mußten nicht nur „den Muth einer Meinung haben, sondern auch sie auszusprechen" wagen. Wir haben uns dabei an die Vergangenheit gewendet und aus ihr die Gegenwart zu begreifen gesucht, die geschichtliche Entwickelung des Geistes selbst sollte uns darüber zum Bewußtsein verhelfen. Wir faßten den Geist aber nicht blos als vergangenen, entwickelten, sondern als selbstbewußten, der sein Wesen immer tiefer erfaßt, seine ewige Idee unaufhaltsam realisirt.

Meine geehrtesten Herren! ich habe Sie zur Lösung dieser großen Aufgabe nur anregen können: ich weiß selbst am besten, wieviel noch daran fehlt, daß ich sie völlig erschöpft, völlig gelöst hätte. Ihnen muß ich es überlassen, selbstständig weiter über die Gegenwart nachzudenken und sich für sie zu bethätigen. Nur der lebt ja recht in einer Zeit, der selbstbewußt in ihr lebt und sie zu verstehen sucht.

Folgen wir daher dem Geiste der Zeit und seiner Geschichte, in der er allein den Grund und Boden seines Weiterstrebens findet. Die Geschichte des Geistes ist seine Erinnerung, und diese ist zugleich die unsrige. Unsere jüngste Erinnerung ist die des Freiheitskrieges. Jene Ideen, von welchen begeistert unsere Väter in den Tod gingen, die die Gegenwart fortwährend bilden und gestalten, wollen wir als dankbare Söhne in unseren Herzen hegen und pflegen: Einheit des deutschen Vaterlands, Aufopferung für das Ganze, freie Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten mögen unsere Losung sein und bleiben.

Was nun zuletzt die Parteien in der Gegenwart betrifft, so bilde ich mir am wenigsten ein, sie zum Bewußtsein über sich selbst gebracht und sie versöhnt zu haben. Das kann kein Einzelner: das kann nur durch die Parteien selbst und ihre Entwickelung geschehen. Dem Einzelnen bleibt nur übrig, in all dem Drängen und Treiben nach seiner besten Erkenntniß und Ueberzeugung eine feste Stellung einzunehmen und zu behaupten. Die behagliche gemüthliche Ruhe scheint aus dem deutschen Leben gewichen zu sein, aber wir haben dabei nichts verloren — im Gegentheil wir können dabei nur gewinnen, und rufen deshalb mit Goethe aus:

„Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß."

Verzeichniß der bedeutenderen Druckfehler.

Erster Band.

S. 111 Z. 5 von unten anstatt „vielfache" l. „vielfach."
— 12 Z. 14 von oben ist „nicht" zu streichen.
— 18 Z. 11 v. u. st. „als der" l. „als die."
— 24 Z. 9 v. u. ist hinter „des Staates" einzuschalten: „die."
— 30 Z. 6 v. o. st. „aber" l. „zwar."
— 38 Z. 18 v. o. st. „der" l. „dieser."
— 73 Z. 4 v. u. st. „ist," l. „ist;"
— 93 Z. 1 v. o. ist hinter „Gewißheit" zu streichen „aber."
— 93 Z. 20 v. o. ist das Komma hinter „wir" zu streichen.
— 101 Z. 8 v. u. ist das Komma hinter „sie" zu streichen.
— 111 Z. 4 v. u. ist das zweite „und" zu streichen.
— 114 Z. 21 v. u. st. „Es" l. „Er."
— 121 Z. 18 v. o. ist hinter „der" einzuschalten: „darüber."
— 123 Z. 11 v. o. st. „der" l. „die."
— 123 Z. 11 v. u. st. „nun" l. „nur."
— 124 Z. 11 v. u. st. „religionem" l. „religio."
— 155 Z. 10 v. o. st. „aufzuhebende" l. „aufhebende."
— 185 Z. 6 v. u. st. „extirpiren" l. „exstirpiren" und das ein für allemal.
— 189 Z. 10 v. u. st. „erzeigt" l. „erzeugt."
— 191 Z. 3 v. o. ist hinter „Namen" einzuschalten: „der Herrschaft."
— 191 Z. 14 v. o. st. „haben" l. „habe."
— 214 Z. 1 v. o. st. „peruques la" l. „perruques là."
— 223 Z. 7 v. o. st. peût tout, il faut" l. „peut tout, il faut."
— 224 Z. 1 v. u. st. „mort" l. „meurt."
— 225 Z. 6 v. o. ist „die" zu streichen.
— 225 Z. 18 v. o. st. „esprit de corps" l. „esprit du corps."
— 229 Z. 16 v. u. st. „Cagliastro" l. „Cagliostro."
— 245 Z. 2 v. o. st. „[illegible] Comité."
— 250 Z. 19 v. o. st. [illegible] Absichten."

S. 251 Z. 1 v. u. st. „allgeimen" l. „allgemeinen."
— 252 Z. 7 v. o. ist zu lesen: „12,000 Mann."
— 258 Z. 12 v. u. st. „Entwickelung" l. „Einwirkung."
— 260 Z. 21 v. u. sind die Worte „(vom 16. Juni 1813)" nach Z. 22 hinter den Worten „in einem Briefe" zu setzen.
— 280 Z. 20 v. u. ist vor „fand" einzuschalten „er."
— 280 Z. 11 v. u. st. „dagegen" l. „daher."
— 281 Z. 17 v. u. st. „vielmehr" l. „vielfach."
— 284 Z. 7 v. o. st. „lieu" l. „lien."
— 307 Z. 11 v. o. st. „sei" l. „sein."
— 326 Z. 7 v. u. st. „armen" l. „arme."

Zweiter Band.

S. 4 Z. 11 v. u. st. „meinten" l. „meinte."
— 4 Z. 18 v. u. st. „Meinung" l. „Neuerung."
— 11 Z. 14 v. u. st. „sein" l. „seien."
— 15 Z. 10 v. o. st. „unter" l. „in."
— 25 Z. 6 v. o. st. „Volkes" l. „Staates."
— 69 Z. 10 v. o. st. „unpolitischer" l. „politischer."
— 73 Z. 1 v. o. st. „gewünscht" l. „gewußt."
— 148 Z. 15 v. u. st. „der Zollverein hatte Deutschland zugleich gespalten und vereint" l. „der Zollverein hatte Deutschland mit Bezug auf den deutschen Bund zugleich gespalten und geeint."
— 168 Z. 8 v. u. st. „Hause" l. „Haupte."
— 181 Z. 5 v. o. st. „die Artikel" l. „den 6ten Artikel."
— 186 Z. 5 v. o. st. „oder" l. „in der."
— 211 Z. 9 v. o. st. „Stellner" l. „Kellner."
— 214 Z. 8 v. o. st. „erschienen" l. „erschiene."
— 220 Z. 2 v. o. st. „sinnvoller" l. „sein wollen."
— 228 Z. 6 v. u. st. „ermitteln" l. „vermitteln."
— 230 Z. 10 v. o. st. „Daule" l. „Daub."
— 233 Z. 5 v. o. st. „außerhalb" l. „nicht außerhalb."
— 237 Z. 5 v. u. st. „dem Papste" l. „dem jetzigen Papste."
— 276 Z. 19 v. u. st. „fördert" l. „fordert."
— 337 Z. 11 v. o. st. „Keine" l. „Jede."
— 342 Z. 8 v. o. st. „Reformster" l. „Reformister."
— 389 Z. 9 v. o. st. „unserer Verhältnisse. Die Armuth, die Noth zum Zweck des Staats" l. „unserer Verhältnisse, der Armuth und der Noth, zum Zweck des Staats."

S. 409 Z. 8 v. o. st. „Nach ihm soll die Offenbarung in der heiligen Schrift das Fundament der Kirche sein, es soll abre wegen Schwachheit der menschlichen Natur vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben übergegangen werden" l. „Nach ihm soll die Offenbarung in der Schrift wegen Schwachheit der menschlichen Natur das Fundament der Kirche sein, es soll aber vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben, zum praktisch moralischen Glauben übergegangen werden."

— 435 Z. 5 v. u. st. „bestimmt so" l. „so bestimmt."

— 442 Z. 9 v. o. st. „ihrer" l. „seiner."

Die

Allgemeine Literatur-Zeitung,

welche seit dem 1. Juli v. J. unter der Redaction der Herren Professoren Dr. Burmeister, Dr. Duncker, Dr. Friedländer, Geh. Hofr. Dr. Gruber, Dr. Laspeyres, Dr. Meier, Dr. Niemeyer, Dr. Pott, Dr. Rödiger und Dr. Wegscheider erscheint, wird in dem gewöhnlichen Umfange auch in diesem Jahre fortgesetzt werden.

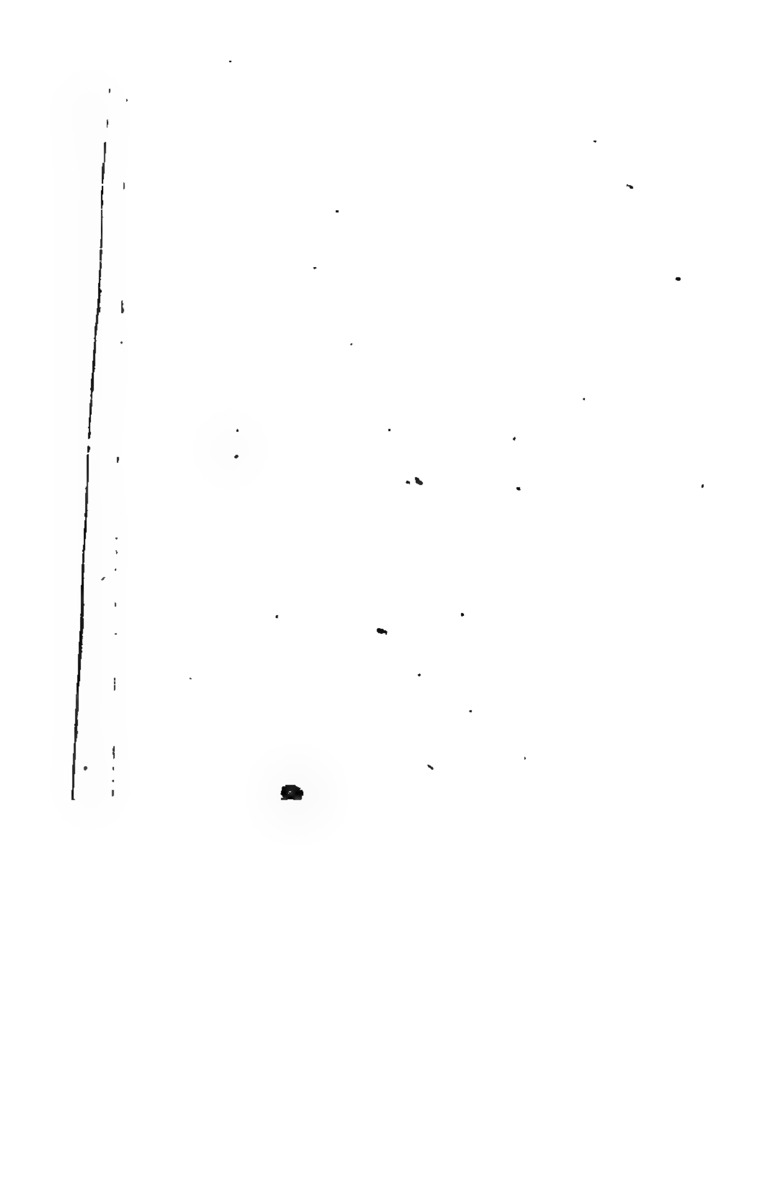
Sie wird den Charakter eben so entschiedener Freisinnigkeit als strenger Wissenschaftlichkeit auch ferner zu behaupten suchen; sie wird es sich angelegen sein lassen, die wissenschaftlichen Erscheinungen der Zeit so schleunig, als sich mit der Forderung der Gründlichkeit irgend vereinen lässt, zur Sprache zu bringen; sie wird die bedeutendsten derselben in ausführlichen Recensionen besprechen, die gleichartigen übersichtlich zusammenstellen, den minder wichtigen durch kurze Anzeigen ihren Standpunkt in der Literatur anweisen. Das Intelligenzblatt hat seit der oben gedachten Zeit eine Erweiterung erhalten, und giebt neben den Personal-Nachrichten, neben den Berichten über die Leistungen der gelehrten Gesellschaften, Akademieen, Universitäten und Gymnasien, eine vollständige Bibliographie des Neuesten im deutschen Buchhandel, und in der Form von kurzen Miscellen eine Reihe literarischer und artistischer Notizen, welche von allgemeinerem Interesse sind.

Der Preis des Jahrgangs der Allgem. Literatur-Zeitung ist 12 Rthlr., wofür wir dieselbe mit den Intelligenz-Blättern, sowohl wöchentlich als in Monatsheften, liefern.

Halle, 1. Januar 1844.

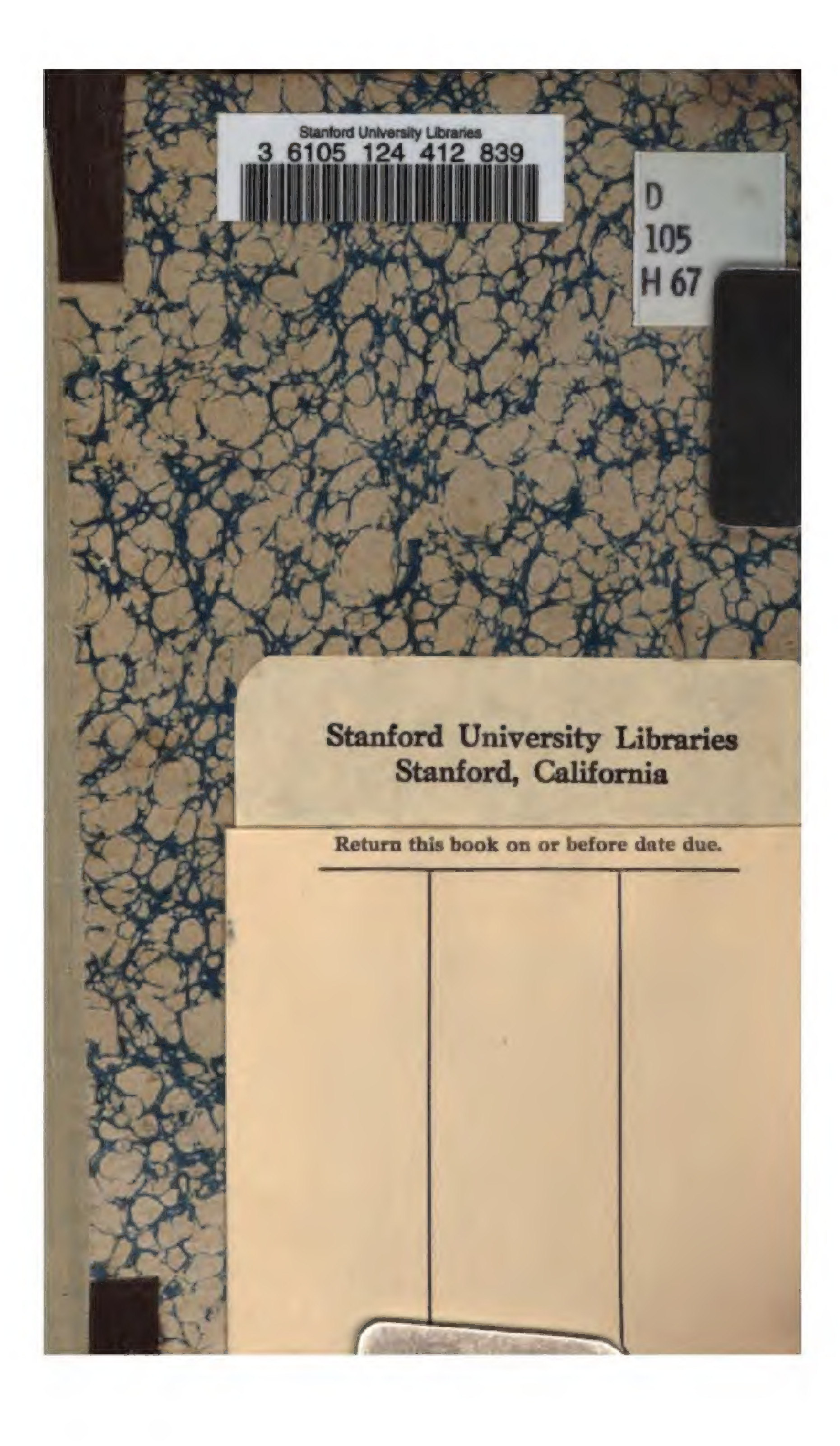
Expedition der Allg. Lit.-Zeitung

C. A. Schwetschke und Sohn.









Stanford University Libraries
3 6105 124 412 839
D
105
H 67

